

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
PROGRAMA DE ESTUDIOS SOCIOAMBIENTALES
CONVOCATORIA 2009-2011**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ESTUDIOS
SOCIOAMBIENTALES**

**EL ENCUENTRO TURISTA-ANFITRIÓN, DESDE UNA PERSPECTIVA
INTERCULTURAL, Y SU INCIDENCIA EN EL DESARROLLO DEL
TURISMO COMUNITARIO: ESTUDIO DE CASO COMUNA TSÁCHILA DE
CHIGÜLPE**

VERÓNICA TATIANA SANTAFÉ TRONCOSO

MARZO 2012

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES

SEDE ECUADOR

PROGRAMA DE ESTUDIOS SOCIOAMBIENTALES

CONVOCATORIA 2009-2011

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ESTUDIOS
SOCIOAMBIENTALES**

**EL ENCUENTRO TURISTA-ANFITRIÓN, DESDE UNA PERSPECTIVA
INTERCULTURAL, Y SU INCIDENCIA EN EL DESARROLLO DEL
TURISMO COMUNITARIO: ESTUDIO DE CASO COMUNA TSÁCHILA DE
CHIGÜILPE**

VERÓNICA TATIANA SANTAFÉ TRONCOSO

ASESORA DE TESIS: ANITA KRAINER

LECTORES/AS:

ROMMEL LARA

IVÁN NARVÁEZ

MARZO 2012

DEDICATORIA

Dedicado a la fuerza de Arutam

Al amor de mi Luis, Martha, Lili y Andrés.

A los sueños de la Rosa y el Edén (Eden'sRose.org)

A mis amigas y amigos que

compartieron risas y problemas a mi lado.

Y a todos y todas con quienes compartimos un amor natural
por cada ser que habita este planeta.

Finalmente, una dedicación especial a mi tutora de tesis,
porque ha sido una guía durante la realización de mi maestría y tesis.

AGRADECIMIENTOS

Al Museo Etnográfico Tsáchila por su participación activa para la realización de esta tesis.

A mis maestros y compañeros de la maestría que desde diferentes campos me han entregado recomendaciones y aportes para el desarrollo de la tesis.

Índice

Siglas utilizadas.....	8
Resumen.....	9
CAPÍTULO I.....	11
Marco teórico	11
Marco de referencia global.....	11
¿Inter-culturalidad?	11
Cultura.....	14
Contexto cultural e identidad cultural	17
Diversidad cultural	20
Territorio y autodeterminación	26
Marco de referencia intermedio	27
Actores y elementos del encuentro cultural en el marco del turismo	28
El turismo como un acto de comunicación intercultural.....	31
El turismo como actividad que mercantiliza las culturas.....	36
Marco de referencia específico	38
Turismo Comunitario	38
Consideraciones finales sobre el marco teórico	42
CAPÍTULO II	44
Contexto del turismo comunitario en Ecuador.....	44
Recuento histórico del turismo comunitario en Ecuador	44
Marco legal e institucional	49
Constitución Política de la República del Ecuador	49
El Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013.....	52

Ley de Turismo	53
PLANDETUR 2020	53
Plan Plurinacional para eliminar la Discriminación Racial y la Exclusión Étnica Cultural.....	54
Características relevantes del mercado para el turismo comunitario en Ecuador	56
Oferta del turismo comunitario	59
Consideraciones finales del contexto del turismo comunitario en Ecuador	61
CAPÍTULO III.....	62
Estrategia Metodológica.....	62
Estudio de caso.....	62
Abducción como alternativa pragmática de la investigación.....	63
¿Cuali o cuanti?.....	65
Herramientas etnográficas.....	67
Herramientas de investigación	67
CAPÍTULO IV.....	70
Estudio de caso.....	70
La identidad Tsáchila	70
El “Museo Etnográfico Tsáchila”, una experiencia turística comunitaria	79
El inicio	79
Autogestión comunitaria	81
Actores involucrados.....	83
Consideraciones finales del estudio de caso	91
CAPÍTULO V	92
El encuentro turista – anfitrión y su incidencia en el turismo comunitario	92
Elementos de análisis	93

Espacio	93
Tiempo	94
Densidad.....	95
Distancia social (relaciones de poder).....	96
Interpretación de la naturaleza	100
Marketing y la generación de estereotipos.....	101
Reflexión en cuanto a los factores de incidencia	102
Una visión intercultural del contexto	103
Factores de incidencia	108
CAPÍTULO VI.....	114
Reflexión a manera de conclusión	114
BIBLIOGRAFÍA	117
ANEXOS	123

Siglas utilizadas

BCE: Banco Central del Ecuador

CSTE: Cuenta Satélite de Turismo del Ecuador

CTC's: Centros Turísticos Comunitarios

DINEIB: Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe del Ecuador

FENACAPTUR: Federación Nacional de Cámaras Provinciales de Turismo

FEPTCE: Federación Plurinacional de Turismo Comunitario del Ecuador

INEC: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos

MERCOSUR: Mercado Común del Sur

MIES: Ministerio de Inclusión Económica y Social

MINTUR: Ministerio de Turismo del Ecuador

OMT: Organización Mundial de Turismo

PIMTE: Plan Integral de Marketing Turístico

PLANDETUR 2020: Plan de Desarrollo de Turismo Sostenible del Ecuador para el año 2020.

PPEDREEC: Plan Plurinacional para eliminar la Discriminación Racial y la Exclusión Étnica Cultural

REDTURS: Red de Turismo Comunitario de América Latina

RICANCIE: Red Indígena de Comunidades del Alto Napo para la Convivencia Intercultural y el Ecoturismo.

SET: Sistema de Estadísticas Turísticas del Ecuador

SNAPS: Sistema Nacional de Areas Protegidas

Resumen

¿El sólo contacto entre turistas y anfitriones, puede considerarse como un encuentro intercultural?, y, ¿cómo la dinámica de este encuentro puede afectar al desarrollo de los emprendimientos de turismo comunitario en el Ecuador? Son éstas las preguntas de investigación que guían el presente estudio, que se concentró en el análisis específico del caso del Museo Etnográfico Tsáchila, un proyecto de turismo comunitario ejecutado por miembros de la comuna Tsáchila de Chigüilpe.

La construcción de un marco teórico que gira en torno, principalmente, de dos perspectivas de interculturalidad que interpretan el encuentro. Por un lado la relacional que asume que el encuentro es intercultural *per se*, esta perspectiva se identificó como parte del imaginario y acciones que se dan desde el mercado turístico, las instituciones públicas y privadas que promueven estos proyectos, y en algunos casos, las mismas comunidades anfitrionas. Esta perspectiva no observa las estructuras de poder, la instrumentalización que se hace de la cultura de un grupo humano a favor del mercado turístico y tampoco el riesgo de reproducir estereotipos que discriminan, principalmente, al anfitrión, aunque también afecta al turista o visitante. La segunda perspectiva crítica de la interculturalidad, asume los factores que la perspectiva relacional deja de lado, es en esta perspectiva donde entra en cuestionamiento los proyectos de turismo comunitario, que se promocionan como interculturales y de autogestión del territorio.

En el estudio de caso, se puede observar que el Museo Etnográfico Tsáchila surgió como una estrategia de reivindicación identitaria y gestión del territorio que los miembros de la nacionalidad Tsáchila propusieron en los años 90', debido a la fuerte discriminación y presión sobre el territorio de los cuales han sido afectados, históricamente. El hecho de que el proyecto surgió y se mantiene para fines de la comunidad, y no precisamente del mercado turístico, ha llevado a que los anfitriones puedan, de algún modo, negociar los factores que inciden en el encuentro, como el espacio, tiempo, modo de relacionamiento, y beneficios económicos. Lo que les lleva a alejarse del riesgo de instrumentalizar "folklóricamente" su identidad a cambio de obtener recursos económicos, que en algunas experiencias de turismo comunitario, es la

única fuente de recursos frente a la precaria producción agrícola y las escasas alternativas productivas que tienen para conservar su territorio y dar un sustento a sus familias.

CAPÍTULO I

Marco teórico

El presente marco teórico pretende entregar al objeto de investigación, el encuentro turista-anfitrión en el turismo comunitario, una base teórica que sustente su aproximación empírica. Se propone desarrollarlo en tres niveles, de acuerdo a las recomendaciones metodológicas de Ander - Egg (1995). El primer nivel es un marco de referencia global que permita visualizar algunos elementos del debate académico que se dan en torno a la interculturalidad. En un siguiente nivel de referencia intermedio, se busca entender al turismo, más allá de su característica de actividad económica, sino como un “hecho social” que se genera de la relación entre individuos, portadores de culturas diversas. Finalmente, en un marco de referencia específico, se pretende una aproximación teórica y contextual del turismo comunitario.

Marco de referencia global

¿Inter-culturalidad?

En el Ecuador, a partir del año 2008 con la entrada en vigencia de la nueva Constitución, el término “interculturalidad” ha empezado a ser difundido ampliamente no sólo en el espacio académico sino también político. Más allá de la amplia difusión que este término pueda tener, su significado y alcances son algo que está pendiente en ambos campos. A partir de esta reflexión, se propone en adelante desarrollar una recopilación de los elementos y debates más importantes que han surgido en torno a la interculturalidad en el contexto de Latinoamérica.

Una persona que busque el significado del término interculturalidad en dos de las referencias más comunes – diccionario de la Real Academia Española y wikipedia- se encontrará con la siguiente información:

- Intercultural: adj. Que concierne a la relación entre culturas. (Disponible en: <http://drae2.es/intercultural> . Visitado mayo 25, 2011).

- La interculturalidad se refiere a la interacción entre culturas, de una forma respetuosa, donde se concibe que ningún grupo cultural esté por encima del otro, favoreciendo en todo momento la integración y convivencia entre culturas. En las relaciones interculturales se establece una relación basada en el respeto a la diversidad y el enriquecimiento mutuo. Sin embargo, no es un proceso exento de conflictos, pero estos se resuelven mediante el respeto, el diálogo, la escucha mutua, la concertación y la sinergia” (Disponible en: <http://es.wikipedia.org/wiki/Interculturalidad>. Visitado mayo 25, 2011)

Como se puede observar este tipo de definiciones además de limitarse a la visualización de la relación entre culturas, sugieren que las culturas tienen implícita una predisposición al diálogo y los acuerdos. Con similares características en la definición, aparecen criterios como el de Alsina quien define la interculturalidad en contraposición con el multiculturalismo, “el multiculturalismo implica la coexistencia de distintas culturas en un mismo espacio real, mediático o virtual; mientras que la interculturalidad sería las relaciones que se dan entre las mismas” (Alsina, 2003: 2).

Como avance a las definiciones citadas, aparecen los criterios de autoras como Moya y Walsh para quienes la interculturalidad es un término de abordaje teórico, pero sobre todo, político para el caso de Latinoamérica donde prevalece un legado colonial de discriminación, racismo y exclusión.

La interculturalidad, debe ir más allá de la constatación de la diversidad como un hecho social, es decir, en el reconocimiento de la multiculturalidad, sino que debe convertirse en una propuesta política, por tanto, con sustento ideológico. Esto como hemos visto va más allá del reconocimiento de las diferencias culturales de los individuos va al reconocimiento de los derechos colectivos de los distintos pueblos que integran la sociedad nacional. La interculturalidad no puede quedarse en el planteamiento idílico de la búsqueda de la unidad de la diversidad (Moya, 2004: 168).

Moya es clara en manifestar que la interculturalidad no puede sugerir un ideal de convivencia en base a la supuesta predisposición innata que las culturas tendrían para el diálogo, sino que se requiere de una mayor incidencia política.

Por su parte Walsh va más allá de los criterios no sólo de Alsina, sino también de Moya, ella asume la carga política de la interculturalidad, sin embargo, considera que la interculturalidad no es posible mientras se mantengan las estructuras sociales que rigen sociedades como la ecuatoriana, que son legados de estructuras de poder coloniales. Para fortalecer su criterio, Walsh considera que la interculturalidad puede ser abordada

desde tres perspectivas, la relacional, la funcional y la crítica; justamente, ésta última es la propuesta de interculturalidad que Walsh apoya. En la siguiente cita se resumen las tres perspectivas y se hace una comparación entre ellas.

Relacional: hace referencia a la forma más básica y general de contacto e intercambio entre culturas, es decir, entre personas, prácticas, saberes, valores y tradiciones culturales distintas, los que podrían darse en condiciones de igualdad o desigualdad. De esta manera, se asume que la interculturalidad es algo que siempre ha existido en América Latina porque siempre ha existido el contacto y la relación entre los pueblos indígenas y afrodescendientes. No obstante, el problema con esta perspectiva es que típicamente oculta o minimiza la conflictividad y los contextos del poder, dominación y la colonialidad continua en que se lleva a cabo la relación (...).

Funcional: parte del reconocimiento de la diversidad y la diferencia cultural con metas hacia la inclusión de la misma al interior de la estructura social establecida. Desde esta perspectiva –que busca promover el diálogo, la convivencia y la tolerancia-, la interculturalidad es “funcional” al sistema existente; no toca las causas de la asimetría y la desigualdad social y cultural, ni tampoco “cuestiona las reglas del juego” y por eso, “es perfectamente compatible con la lógica del modelo neoliberal existente.

Crítica: no parte del problema de la diversidad o diferencia en sí, sino del problema estructural –colonial-racial. (...). Desde esta perspectiva, la interculturalidad se entiende como una herramienta y como un proyecto que se construye desde la gente, en contraste con la que se construye desde arriba. Apuntala y requiere la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir, y vivir distintas. La interculturalidad entendida críticamente aun no existe, es algo por construir. Por eso, se entiende como una estrategia, acción y proceso permanente de relación y negociación entre, en condiciones de respeto, legitimidad, simetría, equidad e igualdad (Walsh, 2009: 7).

Según este pensamiento, el simple contacto entre culturas no puede ser llamado interculturalidad; así mismo, el reconocimiento de la diversidad lo que haría es promover la inclusión de las culturas diversas a una estructura social única y monocultural que reconoce la diversidad; de ahí, que para esta autora la interculturalidad debe partir del reconocimiento de las relaciones de poder que rigen las relaciones entre culturas, así como de la dinámica de la estructura social en las que se dan dichas relaciones.

El reconocimiento de la diversidad cultural aparecería como un requisito previo para cualquier de las tres perspectivas que Walsh menciona; la relacional requiere culturas diversas para que interactúen, quizá considere que su fin sea el reconocimiento de la diversidad; la funcional hace uso de la diversidad para incluirlas en un modelo de

sociedad a la que se debe; y finalmente, la crítica busca no sólo reconocer sino mantener la diversidad y promover el surgimiento de modelos alternativos de orden social que surjan del interior de estas culturas diversas.

Sobre esta observación se hace necesario abordar los alcances y significado que la diversidad cultural tendría en el contexto de esta investigación; sin embargo, aparece la aproximación previa a los términos cultura e identidad como necesaria antes de avanzar hacia la diversidad cultural.

Cultura

En este punto se hace necesario abrir un espacio para el término cultura, el mismo que aparece como un factor común en las diversas perspectivas y criterios que se han citado hasta aquí. En las siguientes líneas no se busca posicionar un concepto de cultura, al contrario, lo que se quiere presentar es como la cultura no es un concepto terminado, sino que como lo han mencionado varios autores es un término polisémico debido a los diversos significados y sentidos que se construyen en torno al mismo, hecho, que a la larga, influye en el uso y sentido que una sociedad haga de éste.

La cultura en contraposición con la naturaleza y como evolución social. De acuerdo a Viaña (2010), esta visión de cultura tiene su origen en la filosofía de Hegel.

“Aquí están el Perú y Chile... que sin embargo no son apropiados para convertirse en países de cultura...(Tenían) una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el espíritu se acercará a ella. América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres” (Hegel, citado en Viaña, 2010: 21).

Con esta cita lo que hace Viaña es evidenciar el carácter ontológico que esta tradición filosófica hace de la cultura occidental, la cual de esta manera se posiciona como monocultural y universal.

La definición clásica y más difundida de cultura es la de Taylor (1871), que de acuerdo a Viaña es una continuación del pensamiento de Hegel: “Cultura o Civilización, tomada en su amplio sentido etnográfico, es ese complejo de conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos” (Taylor, citado en Viaña, 2010: 26).

A inicios de 1900 Malinowsky relaciona la definición de Taylor con la función social de Durkheim. De este modo surge una visión prescriptiva y normativa. El fin era conocer cómo funcionan las culturas para el “mantenimiento del orden social”, la función más importante de las creencias y prácticas sociales es la del mantenimiento del orden social, el equilibrio en las relaciones y las trascendencias del grupo en el tiempo (Radcliffe-Brown, citado en Viaña, 2010: 29).

La cultura entendida dentro de las definiciones simbólicas lleva a la corriente estructuralista con Saussure y Strauss, a entenderla como un “sistema de signos producidos por la actividad simbólica de la mente humana. En consecuencia, la cultura será un mensaje que puede ser decodificado tanto en sus contenidos como en sus reglas” (Strauss, 1987).

En contraposición a la corriente estructuralista Clifford Geertz, señala que la cultura es un sistema de símbolos cuyo conocimiento no es posible. “La cultura suspende al hombre en unas tramas de significación, por consiguiente, su análisis no es posible buscando leyes sino creando interpretaciones en búsqueda de su significado”(Geertz, 2001:5)

Cabe destacar que la corriente evolucionista fue tomada con fines políticos que relacionaban la cultura con la raza¹.

En Europa y los Estados Unidos predominaban las ideas racialistas. Frente a esas concepciones, la antropología explicó y demostró la completa autonomía entre lo físico y lo cultural. Ninguna cuestión genética puede explicar las diferentes cosmovisiones, mitos, celebraciones, ideologías y rituales de la humanidad. Esa heterogeneidad es cultural, y la cultura no se lleva en la sangre. Se aprende en la vida social. Mientras la idea de raza clasificaba a los seres humanos desde la biología, la inmutabilidad y la jerarquía, el concepto de cultura aplicado ahora a las diferentes culturas, pasaba a clasificarlos desde la vida social y la historicidad e implicaba, por lo tanto, un planteo relativista. (Grimson, 2011:56).

El encargado de abordar a la cultura desde una perspectiva relativista fue Franz Boas quien introdujo la idea de pluralidad cultural según la cual no sólo era importante “la

¹ Es necesario aclarar que la utilización del término raza en esta investigación está ligado al hecho del racismo, más no como uno clasificatorio de los grupos humanos, ya que se asume lo que expresa Marín (2003): “Las “razas” biogenéticamente no existen, pero el racismo sí, como ideología” (Marín, 2003: 1).

cultura” en singular sino también el estudio de “culturas” específicas, las cuales eran solo comprensibles a partir de su historia.

A partir del relativismo de Boas, se justifica el criterio que Viaña (2010) tiene sobre la necesidad de desarrollar debates desde Latinoamérica en el marco de un contexto específico, ya que este último autor considera que la tradición del debate cultural en Latinoamérica tiene raíces en torno a la cultura universal y de evolucionismo social.

(...) ya que éstas visiones implican un esfuerzo en llevar adelante una inclusión subordinada de lo no modernizado a los estados más o menos “aparentes” de la región, sin plantear al menos un tipo de construcción y composición de instituciones estatales. Se aspira a una simple deglución por parte del Estado y la cultura dominante de las demás formas civilizatorias. No hay voluntad de entender estas formas civilizatorias desde ellas mismas, sino desde el prejuicio moderno y secularmente interiorizado como efecto fundamental de la visión y concepto implícito de cultura, que se manifiestan al plantearnos que la interculturalidad es una relación de diálogo y respeto entre iguales (Viaña, 2010: 21).

Hasta aquí se pudo visualizar algunas de los diversos abordajes que se han desarrollado en cuanto al término cultura, situación que llama a la reflexión de los estudios que se desarrollan en torno a la interculturalidad, quizá, una de las primeras reflexiones previas es conocer cuál es el significado o entendimiento sobre cultura que tienen o asumen los diversos actores que participan en un hecho social.

Debido al objeto de estudio y estrategia metodológica de la presente investigación, se presentan dos aproximaciones conceptuales del término cultura, que se generan para un contexto latinoamericano.

En base al pensamiento de Geertz, algunos autores como Tomas Austin proponen una definición de cultura que, de acuerdo a este autor, avanza a las limitaciones evolucionistas.

Cultura constituye un conjunto de significados que le dan sentido a los fenómenos de la vida cotidiana, los que son necesarios para establecer relaciones sociales. Es decir la cultura es un proceso (o red, malla o entramado) de significación comunicativa --objetiva y subjetiva, es decir, de aspectos perceptibles o no perceptibles por los sentidos —que surge de los procesos mentales donde se crean

los significados y también del medio ambiente o contexto significativo— es decir, donde hay fenómenos que producen significados en la mente.” (Austin, 2002: 6).

Haciendo mayor énfasis a las interpretaciones del medio y del significado que la cultura tendría para el ser humano, Moya propone la siguiente definición de cultura:

La cultura es un modo de vivir y de pensar de un pueblo configurado con base en sus experiencias particulares de relacionarse con la naturaleza y con los seres humanos. Involucra todas las expresiones materiales y no materiales. (...). La cultura implica tener una forma de residencia, un tipo de parentesco, una forma de concebir el espacio y el tiempo, una forma de interpretar el mundo, etc. (...). Adicionalmente, la cultura es un sistema de símbolos, que expresa la racionalidad colectiva (Moya, 2004: 161).

De los aportes teóricos de Austin y Moya, es posible asumir a la cultura no como un patrón al que el sujeto debe acoplarse para encontrar sentido de pertenencia; sino que es una producción que el ser humano hace de sus experiencias internas y, sobre todo, externas; es decir las “relaciones” son indispensables para la construcción del concepto de cultura.

Contexto cultural e identidad cultural

La producción externa que se hace de la cultura, implica el reconocimiento del contexto, que de acuerdo a Austin, se refiere:

Al entramado o tejido de significados provenientes del medioambiente o entorno, que impresionan el intelecto o campo de conocimientos de un sujeto -individual y colectivo-, como parte integrante de su cultura y su visión de mundo o cosmovisión. En otras palabras el contexto cultural es todo aquello que forma parte del medioambiente o entorno y resulta significativo en la formación y desarrollo de un sujeto específico. El contexto puede ser ambiental, social y humano, que, a la vez, condicionan el hecho de la comunicación (Austin, 2002).

La identidad es otro término que, generalmente, se presta a confusión al tratarlo como sinónimo de cultura (Austin, 2002; Grimson, 2000).

Grimson (2011) en *Los Límites de la Cultura* desarrolla un debate de contraste entre los términos cultura e identidad, y a la larga, entrega elementos que permiten nuevas alternativas en el abordaje de la interculturalidad, y del tradicional debate si el contacto entre culturas implica la anulación de la cultura “subalterna” frente a la cultura “homogeneizadora”.

En una primera distinción lo cultural alude a las prácticas, creencias y significados rutinarios y fuertemente sedimentados, mientras que lo identitario refiere a los sentimientos de pertenencia a un colectivo y a los agrupamientos fundados en intereses compartidos. El problema teórico deriva del hecho, empíricamente constatable, de que las fronteras de la cultura no siempre coinciden con las fronteras de la identidad (Grimson, 2011:138).

En este mismo texto, Grimson identifica como la concepción evolucionista de cultura persiste en las creencias que la cultura es una continuación de la idea de raza y se enmarca dentro de un territorio específico. Ante ello este autor considera que “es necesario desnaturalizar la noción de que allí donde hay un color de piel o un origen común hay siempre una cultura y una identidad compartida” (Grimson, 2011: 145).

Para avanzar en esta discusión teórica, si la cultura está constantemente construyéndose por su misma dinámica de relación con el medio. ¿Qué es lo que genera coherencia y pertenencia de un individuo en un grupo? ¿Acaso la respuesta es la identidad y ésta por ende sería estática o al igual que la cultura está sometida al cambio? En busca de algunos elementos que brinden mayor claridad a estas preguntas aparece la obra *Definición de la Cultura* de Bolívar Echeverría (2010), que entrega algunos avances importantes:

En primer lugar entrega a la identidad un carácter dinámico, contextual y relacional:

La identidad reside, por el contrario, en una coherencia interna puramente formal y siempre transitoria de un sujeto histórico de consistencia evanescente; una coherencia que se afirma mientras dura el juego dialéctico de la consolidación y el cuestionamiento, de la cristalización y la disolución de sí misma. La identidad sólo puede ser tal si en ella se da una dinámica que, al llevarla de una desubstancialización a una re-substancialización, la obliga a atravesar por el riesgo de perderse a sí misma, enfrentándola con la novedad de la situación y llevándola a competir con otras identidades concurrentes (Echeverría, 2010: 149,150).

Echeverría, a partir de un recurso hipotético, hace uso de un “momento originario” y fundador de la identidad que, vale la aclaración, no tiene relación alguna con el término de raza:

La identidad arcaica originada en un momento inicial que se define como un primer episodio de trans-naturalización, la identidad es un hecho formal, el compromiso concreto de un sujeto consigo mismo que sólo se constituye como tal precisamente en torno a él; un hecho formal que sólo puede permanecer en la medida en que está siendo reconfigurado, ya sea día a día o en ocasiones

extraordinarias, es decir, en la medida en que está siendo transformado a lo largo de la historia (Echeverría, 2010: 150).

Por otra parte, Castells (1998) considera que la identidad cultural es una construcción, que no necesariamente surge del interior de una cultura, ya que existirían actores que influyen en la construcción del contenido simbólico y el sentido –que tanto una comunidad como los mismos agentes externos, hacen de la identidad. Para este autor es posible identificar tres tipos de identidad, en base a su construcción y agentes: identidad legitimadora, de resistencia, de proyecto.

Identidad legitimadora: introducida por las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar su dominación. Identidad de resistencia: generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones/condiciones devaluadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia. Identidad proyecto: cuando los actores sociales, basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social (Castells, 1998:30).

De acuerdo a los autores citados hasta el momento, en cuanto al debate de la identidad cultural, se puede ir marcando algunos acuerdos en el marco de la presente investigación, que sirvan para avanzar en la misma: 1) La identidad no siempre comparte las mismas fronteras que la cultura; 2) El territorio, ni la lengua, no enmarca, necesariamente, a la cultura ni a la identidad; 3) La cultura sería una de las características más visibles de un sujeto individual y colectivo, ya que la identidad tiene relación a un sentimiento de pertenencia; 4) un sujeto individual y colectivo pueden obtener un sentido de pertenencia común a través del reconocimiento de una identidad que se genera de procesos internos y externos del sujeto, sin embargo, este sentido de pertenencia al igual que las culturas se caracterizan por su carácter dinámico; 5) la idea de que las identidades son construidas generan dificultades para delimitar fronteras culturales.

En el caso del turismo comunitario en Ecuador, la gran mayoría de experiencias de turismo comunitario, las ejercen comunidades indígenas y afrodescendientes, como un medio de autogestión y conservación de un territorio que por su posesión ancestral lo reconocen como propio. Esta realidad se presenta como una limitante para las ideas que autores citados en este apartado como Grimson (2011) considera acerca de la poca

relación de contingencia del territorio, la cultura y la identidad. Por este motivo se plantean otras perspectivas de entender al territorio y su relación con las culturas indígenas ecuatorianas. De este modo aparecen tesis como la de los derechos colectivos y de tercera generación que surgen de un marco jurídico internacional, esta tesis será desarrollada en la parte final del marco de referencia global. Asumiendo las ideas de Moya y Austin sobre el necesario relacionamiento que el ser humano y la colectividad hacen de su medio externo e interno, en su reproducción cultural; para fines prácticos de desarrollo de esta tesis, se asume la propuesta de Austin que al referirse a la identidad como cultura contextualizada, menciona a la “geografía, historia y procesos productivos como elementos principales del contexto” (Austin, 2002: 8).

Diversidad cultural

La dinámica y el sentido que tanto la cultura como la identidad presentan, generan varios cuestionamientos en torno al entendimiento que se haga de la diversidad cultural, los mismos que se relacionan con su sentido y la posibilidad de visualización de esta diversidad.

Para Walsh (2009) la diversidad cultural encuentra sentido en la interculturalidad dependiendo la perspectiva desde la cual se aborde, -relacional, funcional, ó crítica-, de ahí que puede entenderse como un fin o como un medio.

Autores como Grimson (2011) consideran que la diversidad cultural obtiene su importancia y vigencia por el debate actual en torno a cultura. “La idea de que no hay jerarquías entre los grupos humanos, de que las diferencias son sociales y no naturales, y de que esas diferencias deben comprenderse a partir de la historia y la especificidad de cada grupo son argumentos a favor de la diversidad humana (Grimson, 2011: 58).

Por su parte Stavenhagen (2010) relaciona a la diversidad cultural con la diversidad étnica, “sería una característica de los pueblos del mundo, enraizada en antiguos procesos históricos, y sujeta a constantes modificaciones que se aceleran como resultado de la globalización” (Stavenhagen, 2010: 84).

De los aportes de los tres autores citados, y en base a una observación empírica del objeto de estudio, se propone rescatar dos ideas para profundizarlas en su relación

con la diversidad cultural. La primera tiene que ver con la configuración de la diversidad cultural en relación a la etnicidad, y, la globalización como factor que influye en la dinámica de esta diversidad.

Etnicidad

Para Touraine, la emergencia de la diversidad puede ser entendida desde la teoría de la Sociedad Multicultural, que surge como una contrapropuesta a la racionalidad occidental, caracterizada por la prevalencia de la razón, patrones homogeneizantes y con el protagonismo del mercantilismo:

A medida que la economía moderna se volvía una economía de consumo, tanto como de la producción, la defensa de la diversidad abarcó aspectos cada vez más culturales y psicológicos, (mujeres, minorías sexuales, etnias). La globalización y la instrumentalización creciente de la actividad económica han despertado fuerzas y formas de identidad cada vez más profundas, cada vez menos sociales y cada vez más culturales, relativos a la lengua, la relación el cuerpo y la memoria (Touraine, 2006: 282).

Según este autor, la etnicidad aparece como un movimiento social crítico a la sociedad occidental, que desplazaba a las minorías; sin embargo, reflexiona sobre cómo, muchas veces, la etnicidad se instrumentaliza como una manera de ingresar a la modernidad antes de criticarla y proponer nuevas alternativas.

La etnicidad puede ser y con frecuencia lo es, el único principio de construcción de sí mismo para aquellos que, sobre todo cuando son inmigrantes, no pueden definirse por lo que hacen, ya que o son desempleados o están atrapados en actividades inferiores o marginales. Y los defensores del multiculturalismo tienen razón de ver en este repliegue sobre una identidad cultural, la única vía posible de construcción de sí mismo como actor social, capaz tanto de iniciativa y de combate tanto como de participación o negociación, a condición de que este repliegue esté asociado a una conciencia contestataria de la dominación o de la alienación sufrida (Touraine, 2006: 291).

Autores como Grimson (2011) observan una paradoja en la utilización que los grupos sociales subalternos hacen de la etnicidad para politizar sus demandas.

(...) podría ser paradójico que esta pretensión se encamine en la lógica de la discriminación. Es decir, si la diferencia cultural se concibiera como un dato inmutable, con fronteras fijas que separan a ciertos grupos de otros. En esos casos, tanto quienes discriminan como quienes pretenden reconocer a esos grupos comparten el supuesto de que el mundo está dividido en culturas con identidades cristalizadas (Grimson, 2011: 77).

De este modo se invisibilizaría las personas, grupos y símbolos que atraviesan esas fronteras, o la misma diversidad de cada cultura reivindicada. Por ejemplo, se puede reivindicar derechos a los grupos indígenas, sin tomar en cuenta las diferencias existentes al interior de este grupo en relación al género, edad, etc.

Para el caso ecuatoriano que, como lo observaron Walsh (2009) y Moya (2004), se reproducen las diferencias sobre las estructuras de poder coloniales, por este motivo el uso de la etnicidad como recurso de reivindicación político ha tenido un efecto positivo. En el caso específico del turismo comunitario, Ruiz (2009) considera que la diversidad cultural promovida desde la etnicidad ha permitido que diferentes grupos indígenas y afrodescendientes la usen como estrategia para acceder al mercado y los beneficios económicos que la estructura social les niega.

Justamente, lo económico es un factor que para Touraine no puede deslindarse de lo cultural, aunque la base de la demanda surja de la emergencia de la diversidad cultural.

La combinación de los papeles técnicos y de las pertenencias culturales no es posible sino en la medida en que tanto la economía como la cultura dejen de ser aceptadas como sistemas, como órdenes, y sean transformadas en orientaciones de los comportamientos personales (...). Por el contrario, como ya lo he señalado a propósito del desarrollo, si la actividad económica es tomada como una acción, ya sea la del empresario o del asalariado, se hace posible el encuentro de la cultura y de la racionalidad económica. La constitución del Sujeto supone esta doble lucha, pero ésta no significa la exclusión de la racionalidad económica, o de la memoria cultural. Por el contrario supone el reconocimiento de la pluralidad de las culturas y de los orígenes, tanto como la pluralidad de la unidad de la racionalidad instrumental (...). Muy raros son aquellos que se encuentran enteramente del lado de la tradición o del lado del mercado; la mayoría de nosotros combinamos de manera constante frágil y cambiante nuestra participación en la producción y el consumo industrializado, con una preocupación creciente por nuestra identidad, nuestra intimidad y nuestros orígenes (Touraine, 2006: 290).

Como se observa Touraine rescata que lo cultural y lo económico vayan de la mano en un proceso de demanda social. En esta misma línea Grimson afirma que “las luchas en pos del reconocimiento cultural llevan a un callejón sin salida si no van acompañadas por luchas en pos de una mayor distribución económica y social” (Grimson, 2011: 80). Ejemplificando su reflexión, Grimson (2011) recuerda que en América Latina, durante los años noventa y en pleno auge del neoliberalismo, muchos gobiernos asumieron las

demandas sociales de grupos subalternos como los indígenas y afrodescendientes, pero la reivindicación se ejecutó en pos del reconocimiento cultural, dejando de lado los reclamos de tierras y control de recursos. “Buscaron dar con la cultura aquello que quitaban con la economía” (Grimson, 2011: 80).

Con relación al objeto de estudio, el turismo comunitario, del Campo considera que la etnicidad puede ser una arma de doble filo en uno de estos proyectos, ya que puede por un lado fortalecer la identidad cultural de un pueblo, pero por otro puede llegar a una instrumentalización de la cultura como un modo de acceder a la cultura moderna –como ya lo menciona Touraine líneas arriba-. Del Campo para argumentar esta postura cita a Castells, quien advierte sobre “la relación que existe entre el mayor primitivismo de una sociedad y la menor posibilidad de encuentro intercultural” (Del Campo, 2009: 74).

Globalización

Otro enfoque para entender la diversidad cultural puede ser la globalización, que comúnmente se la describe como:

Proceso por el cual los acontecimientos, las decisiones y las actividades en una parte del mundo pueden llegar a tener consecuencias significativas sobre individuos y comunidades en otros lugares del planeta muy distantes (Giddens, citado en Salazar, 2005: 136).

Touraine aborda a la globalización como un proceso influenciado por el desarrollo económico global:

El pensamiento occidental, marcado por un universalismo sustantivo de la ley y del derecho fue remplazado por el racionalismo instrumental de la economía, primeramente por el de la producción, y después por el del consumo o el de la comunicación. Este hecho ha dado a la internalización de la vida económica, llamada actualmente “globalización”, una importancia creciente que ha desbordado con rapidez la soberanía de los estados nacionales. (...). A partir de este momento, se han alejado, por un lado la racionalización y la globalización de la producción y de los intercambios económicos, y por el otro se ha visto una diversidad cultural que, en lugar de disminuir poco a poco para crear una civilización mundial, como los creían los científicos y los positivistas, no han dejado de aumentar” (Touraine, 2006: 281 y 282).

En esta misma línea, Appadurai asume como origen de la globalización al *capitalismo desorganizado*, el mismo que habría generado “dislocaciones” fundamentales entre la economía, cultura y política. Estas dislocaciones aparecen luego como los componentes

de la globalización de la sociedad actual, componentes que Appadurai denomina “paisajes imaginarios”. La propuesta de los paisajes imaginarios, son el fundamento para la propuesta que Appadurai hace de los flujos culturales globales:

La globalización ha dado lugar a una compleja construcción transnacional de paisajes imaginarios. (...). La imagen, lo imaginado, el imaginario: estos son términos que apuntan hacia algo verdaderamente crítico y nuevo en los procesos culturales globales: me refiero a *la imaginación como práctica social*. La práctica social sería una forma de trabajo (tanto en el sentido de realizar una tarea productiva, transformadora, como en el hecho de ser una práctica culturalmente organizada), y una forma de negociación entre posiciones de agencia (individuos) y espectros de posibilidades globalmente definidos” (Appadurai, 2001:48).

Appadurai propone que existen cinco dimensiones de flujos culturales globales, que los denomina: 1) Paisaje étnico que sería el resultado de flujo de personas; 2) Paisaje mediático que hace alusión a las imágenes e información a través de los medios gráficos y audiovisuales; 3) Paisaje tecnológico, que incorpora a los flujos de tecnología; 4) Paisaje financiero que se refiere a la circulación acelerada de dinero en el mundo financiero; y, 5) Paisaje ideológico, relacionado con los flujos de ideas.

A pesar que estos paisajes están en constante relación, para efectos del tema de estudio, turismo comunitario, se profundizan en dos de ellos, el étnico y el mediático. “El paisaje étnico, que es el paisaje de personas que constituyen el cambiante mundo en que vivimos: los turistas, los inmigrantes, los refugiados (...)” (Appadurai: 2001). En cuanto al paisaje mediático hace referencia a “la distribución del equipamiento electrónico necesario para la producción y disseminación de información disponible actualmente para un número creciente de intereses públicos y privados en todo el mundo, como a las imágenes del mundo producidas y puestas en circulación por estos medios (Appadurai, 2001: 51).

La idea de los flujos culturales tanto étnicos como mediáticos llevan a dos reflexiones; la primera enunciada desde Hannerz “a medida que las personas se desplazan con sus significados, y a medida que los significados encuentran formas de desplazarse aunque las personas no se muevan, los territorios, ya no pueden ser realmente contenedores de una cultura (Hannerz, citado en Grimson, 2011: 60); la segunda reflexión corresponde a Grimson quien considera que uno de los fenómenos sociales que resquebrajaron la imagen de la culturas como islas sin contacto ha sido “la

transformación de las tecnologías de comunicación que planteó un horizonte nuevo en el que – aunque la mayoría de personas no se trasladen- los símbolos y los mensajes se desplazan generando una conciencia de contemporaneidad” (Grimson, 2011: 60).

Relacionando estas dos reflexiones con el estudio de caso, se puede enunciar que en cuanto al paisaje étnico se puede evidenciar un flujo en una sola dirección en cuanto a las comunidades, ya que los turistas extranjeros y los mismos nacionales llegan a la comunidad, específicamente al museo, pero los Tsáchilas no tienen las mismas oportunidades para salir a otros países, especialmente, o por lo menos no tienen las mismas condiciones y opciones de movilidad social que los turistas tienen. Del mismo modo, el paisaje mediático, va en un solo flujo, las imágenes e imaginarios de los Tsáchilas pueden, a través del internet, llegar a varios sitios del mundo, sin embargo, en la comunidad no hay acceso a mayor información sobre quiénes los visitan.

Como se pudo ver en los aportes de Touraine, la diversidad no es ajena a la globalización, ya que esta última requiere la instrumentalización de esta diversidad para su avance; este aspecto es también considerado por Moya, quien desde una postura crítica, afirma: “la globalización instrumentaliza e instala la diversidad para su beneficio, dada la funcionalidad que tiene respecto al sistema neoliberal, del que es su consecuencia”. (Moya, 2004: 155). El carácter instrumental que tanto Touraine como Moya, hacen de la globalización, es compartido por Appadurai, quien desde su postulado de los “flujos culturales globales”, expresa que:

La globalización de la cultura no significa homogeneización de la cultura, pero incluye la utilización de una variedad de instrumentos de homogeneización (armamentos, técnicas publicitarias, hegemonías lingüísticas, modas y estilos de ropa) que son absorbidos en las economías políticas y culturales locales, sólo para ser repatriadas en la forma de diálogos heterogéneos en torno a la soberanía nacional, la libre empresa y el fundamentalismo, en que el Estado juega un papel cada vez más delicado (Appadurai, 2001:61).

Con los aportes de los autores mencionados en este apartado, se puede evidenciar que los actuales procesos culturales globales son una moneda (globalización) con doble cara de homogeneización y heterogeneización.

Territorio y autodeterminación

Considerando que Ecuador a través de la Constitución del 2008 se reconoce como un Estado plurinacional e intercultural, y que, la gran mayoría de experiencias de turismo comunitario, ejecutadas por comunidades indígenas y afrodescendientes, se desarrollan como medio de autogestión de un territorio que han habitado “ancestralmente”, encuentran limitantes las propuestas de autores como Grimson (2011) que quita peso a la idea del territorio como contingente de una cultura. Por otra parte las perspectivas de la diversidad cultural, tanto desde la etnicidad como desde la globalización, en el caso ecuatoriano requiere visualizar también la posibilidad de autodeterminación de los pueblos y nacionalidades del país, nuevamente garantizada por la Constitución del 2008, que permite visualizar a la diversidad cultural más allá del factor “cultural” para asumirla políticamente.

Con estos antecedentes en la parte final del marco de referencia global se propone una breve revisión teórica sobre la aplicación de los derechos humanos colectivos en el reconocimiento de la plurinacionalidad, la autodeterminación y el territorio que la Constitución del 2008 reconoce a los grupos indígenas y afro descendientes en el Ecuador.

A decir de González (2010), la posibilidad de autogestión territorial tiene como criterio central “el ejercicio de derechos colectivos de autodeterminación y el control de las instituciones políticas desde la visión de los pueblos indígenas y las comunidades; aunque siempre estos derechos y grado de control sobre dichas instituciones resultan de una negociación con el Estado, el que establece regularmente, límites” (González, 2010: 38). Justamente, la Constitución del Ecuador 2008, reconoce el carácter plurinacional del Estado, anhelo político que surgió desde la década de los años 80’ del siglo anterior. La plurinacionalidad asume en sí a la posibilidad del ejercicio de derechos colectivos, autodeterminación y territorio, los mismos que se sustentan en el Convenio 169 de la OIT y demás declaraciones y tratados internacionales.

Para Ommen (1994) la idea de reconocer a un grupo indígena como nacionalidad y no como étnia, implica avanzar a la idea que la etnia propone de reconocimiento de una diversidad cultural donde el fin sea la búsqueda de respeto, para asumir la

historicidad y las relaciones de poder. De acuerdo a la tesis de Giménez, la nacionalidad “aparece cuando los grupos étnicos o sociales reivindican un territorio. Las etnias serían naciones desterritorializadas. Esto ocurre porque el proceso de etnización significó “la desterritorialización, por lo general violenta y forzada, de ciertas comunidades culturales” (Giménez, 2000: 1).

De acuerdo a estos dos últimos autores, al reconocer un Estado plurinacional, se abre la posibilidad que los grupos étnicos reclamen la extensión de su autoridad sobre un territorio definido por razones culturales o históricas.

Marco de referencia intermedio

El turismo, como materia de investigación académica, comienza a cobrar interés a inicios de 1920, durante este período, economistas europeos comienzan a publicar los primeros trabajos, destacando la llamada escuela berlinesa con autores como Glucksmann, Schwinck o Bormann. En 1942, Hunzike y Krapf, entregan una primera definición de turismo: “la suma de fenómenos y de relaciones que surgen de los viajes y de las estancias de los no residentes, en tanto en cuanto no están ligados a una residencia permanente ni a una actividad remunerada” (Hunziker y Krapf, citado en Sancho, 1998: 45). Desde aquella época surgieron varias definiciones de turismo, cada una desde diferentes disciplinas, ante esta situación en 1994 la Organización Mundial de Turismo (OMT), organismo especializado de las Naciones Unidas, decide formalizar los aspectos de la actividad turística que cada día crecía a nivel mundial, para ello recoge los aportes académicos, de las décadas pasadas, en una sola definición: “El turismo comprende las actividades que realizan las personas durante sus viajes y estancias en lugares distintos al de su entorno habitual, por un período de tiempo consecutivo inferior a un año con fines de ocio, por negocios y otros” (Sancho, 1998:46).

La definición de la OMT destaca el carácter móvil del turismo, que es observado también por autores como Urry, para quien, “existen unas interconexiones enormemente poderosas entre el “turismo” y la “cultura”, ya que no solamente los turistas viajan, también lo hacen objetos, culturas e imágenes” (Urry, 2004: 169). Es decir que el encuentro entre el turista y anfitrión no pueden entenderse solamente desde un enfoque de un encuentro entre individuos mediado, por un sentido económico, sino que el

encuentro implicaría también un encuentro de culturas. Justamente, este encuentro cultural entre el turista y el anfitrión, especialmente, en el caso de comunidades indígenas, genera diversas posturas de análisis y criticidad que pueden ser agrupadas en dos tendencias: las que asume al turismo como un espacio óptimo donde las personas pueden, desde posiciones iguales, generar un encuentro intercultural, en ésta se inscriben los discursos de apoyo al turismo como alivio a la pobreza en zonas rurales e indígenas, desde organismos gubernamentales, empresas privadas de turismo, algunos organismos de cooperación, así como las mismas comunidades anfitrionas; por otro lado, está la posición crítica que enfatiza las relaciones asimétricas que caracterizarían el encuentro entre el turista y el anfitrión, por ejemplo Crick considera que “ la retórica del turismo como comprensión mutua y encuentro intercultural no toma en cuenta la subordinación, la mutua explotación y demás males que el turismo trae consigo (Crick, citado en Fuller, 2009: 60).

Antes de pasar a la revisión de estas tendencias, es importante conocer quiénes son los actores, el espacio, y los factores que inciden en este encuentro. En esta caracterización de los actores y elementos del encuentro, se busca ir más allá de las tradicionales caracterizaciones en un marco de actividad económica, útil para fines estadísticos, pero que limitan la observación de este encuentro como un hecho sociocultural.

Actores y elementos del encuentro cultural en el marco del turismo

En un análisis social tanto del turista y el anfitrión, es necesario reconocer la identidad y alteridad como polos de referencia que permite la construcción del “yo” y del “otro”. De ahí, que aparecen dos actores el turista y el anfitrión.

¿Quién es el turista?

El turista, para González, es:

El viajero que ha salido de su sitio de residencia temporalmente, suspendiendo sus actividades y relaciones interpersonales cotidianas, para entablar relaciones y realizar actividades que corresponden a lo que la generalidad reconoce como actividades que realiza un turista, en conjunto se trata de actividades “no cotidianas (González, 2004: 158).

En otras palabras puede afirmarse que un turista es aquel que actúa conforme a lo que la sociedad atribuye al tipo “turista”, por lo que el “turista” se construye a partir de las interpretaciones que los turistas y los “no-turistas” hacen respecto de sus actividades

Los investigadores especializados en turismo, así como la OMT, suelen clasificar al turista de acuerdo a varios factores como origen, preferencias, edad, etc. Sin embargo por motivos del contexto de estudio, comunidad Chiguilpe en Santo Domingo de los Tsáchilas, se desarrolla a continuación dos tipos de clasificación: la primera, que toma en cuenta el origen del turista, internacional e interno; y la segunda en base a las caracterizaciones hechas por Cohen que depende del carácter institucional o no del viaje así como del tipo de intereses en el viaje.

Respecto al origen: el turista internacional designa a “toda persona que viaje, por un período no superior a doce meses, a un país distinto de aquél en el que tiene su residencia habitual, pero fuera de su entorno habitual, y cuyo motivo principal de la visita no es el de ejercer una actividad que se remunere en el país visitado” (Sancho, 1998: 49); en cuanto al turista interno se lo caracteriza como “ toda persona que reside en un país y que viaja, por una duración no superior a doce meses, a un lugar dentro del país pero distinto al de su entorno habitual, y cuyo motivo principal de la visita no es el de ejercer una actividad que se remunere en el lugar visitado” (Sancho, 1998: 49). Estas caracterizaciones, aunque prácticas para fines estadísticos, limitan el estudio del turista desde un campo social, antes que económico.

A modo de avance a la limitación anterior, se propone la caracterización de Cohen (1972), aunque también se encuentran limitaciones por servir para una tipología, de turistas internacionales –tomando en cuenta el contexto ecuatoriano-. Cohen parte de que las experiencias de los turistas combinan varios grados de novedad relacionados con lo familiar, la excitación del cambio entrelazada con la seguridad de los hábitos cotidianos. Sobre este antecedente planteó una clasificación de los turistas de acuerdo a sus experiencias y los efectos de éstas sobre el destino. Además el autor realiza una diferenciación previa entre viajeros no-institucionalizados e institucionalizados.

Entre los no-institucionalizados se ubican: drifter y explorers.

Los *drifter* (vagabundos, turismo de mochila) que, en busca de entornos exóticos y extraños en la periferia de los destinos turísticos de masas, planean su propio viaje, evitando las atracciones turísticas en una «contra-vacación». Su impacto sobre los destinos es mínimo, debido tanto al bajo número de sus practicantes como a la filosofía de integración en la cultura anfitriona que siguen, compartiendo refugios, comidas, hábitos, etc. Paradójicamente, este turismo, a veces llamado alternativo o hippy, constituye la avanzadilla del turismo institucionalizado de masas. Los *explorers* (exploradores). Se trata de individuos que planifican su propio viaje tratando, como en el tipo anterior, de evitar las atracciones turísticas tanto como les sea posible, buscando el contacto necesario con los residentes para satisfacer sus necesidades mínimas pero sin llegar a integrarse en la vida local (Cohen citado en Santana, 2005: 35).

En cuanto a los viajeros institucionalizados que se caracterizan porque sus acciones dependen de una agencia de viajes que les generan ofertas concretas ante sus demandas. En este grupo Cohen los divide en turismo de masas individual y turismo de masas organizado.

En el turismo de masas individual, los destinos son siempre de reconocido prestigio, es decir, conocidos a nivel popular. La agencia se encargará de todos los preparativos mayores del viaje, manteniendo el turista un cierto control sobre su itinerario en el destino y reparto de su tiempo. Sobre este tipo de turismo existe una creciente comercialización y especialización en la demanda, reflejándose tales hechos a nivel de impactos económico, físico y sociocultural. Por otra parte, el turismo de masas organizado está tipificado por el paquete de viaje en el que los itinerarios son fijos, las paradas están planificadas y guiadas, y todas las decisiones de cierta importancia se dejan al organizador. Esto garantiza un alto grado de seguridad a los turistas, que no abandonan en ningún momento el «entorno burbuja» de lo familiar. Para ellos se crean un nativo, una aldea, un arte, todo dentro de un supuesto tipismo, es decir, una representación artificial de lo que se pretende tradicional (Cohen citado en Santana, 2005: 36).

¿Quién es el anfitrión²?

Los anfitriones dentro de la literatura del turismo, han sido poco estudiados, desde la dimensión social, comúnmente, se los ha restringido a sujetos pasivos, beneficiarios de las rentas turísticas, o como elementos de la oferta del mercado turístico. “Existe una clara tendencia – que parte de una visión demasiado amplia del negocio turístico- a considerar a las agencias de viajes, compañías de transportes e incluso a los operadores turísticos (empresas y organismos promotores del turismo – como las comunidades indígenas que gestionan el turismo comunitario-)” (Sancho, 1998: 52).

² Gonzales (2004) se sorprende en sus estudios, al constatar que existe una amplia gama de información sobre el turista, en tanto que para el anfitrión sólo existe información parcial y sesgada.

Con este antecedente, es importante, rescatar análisis como los de González (2004), Lagunas (2006) que empiezan a profundizar en el anfitrión como un sujeto activo del “hecho social” turístico, desde una perspectiva social.

González propone abordar el concepto de anfitrión en relación al de turista: “el otro frente al que el turista se construye, aquel que es el “propietario” del mundo de vida que se visita en los viajes turísticos” (González, 2004: 158). Este mismo autor considera que el anfitrión difícilmente se identifica a sí mismo como tal, puesto que si partimos del análisis hecho sobre el papel de turista, encontramos que el anfitrión es quien habita el mundo de vida que el turista solo visita, es quien realiza actividades que pueden calificarse como cotidianas o “normales” en los espacios y tiempos que el turista comparte sólo en un nivel de referencia (González, 2004). El no tomar en cuenta el rol del “anfitrión”, hace que existan personas más conscientes, que otras de su rol, en el hecho turístico. Por ello González separa dos tipos de anfitriones: los activos que normalmente tienen relación directa con los turistas, además, de ser quienes se identifican como “prestadores de servicios”; en contraposición a éstos, se encuentran los anfitriones pasivos que habitan los lugares visitados por los turistas y que, sin muchas veces saberlo, son identificados como anfitriones por los turistas, este tipo de anfitriones, tendrían una relación indirecta con el turista.

El turismo como un acto de comunicación intercultural

Para Alsina, el acto comunicativo parte de la característica dinámica de la cultura “toda cultura es en su base pluricultural, ya que se forma a partir de los contactos entre distintas comunidades de vida que aportan sus modos de pensar, sentir y actuar. Evidentemente, estos intercambios culturales no tendrán todos las mismas características y efectos” (Alsina, 1999: 70). Vale recalcar, nuevamente, que no se debe correr el riesgo de considerar a estas comunidades de vida como homogeneidades culturales en contacto. Por su parte Grimson considera que, “comunicar es *poner en común*, cualquier proceso comunicativo presupone la existencia y producción de un código compartido y de una diferencia” (Grimson, 2000: 55). Es decir, existen elementos culturales que pueden tener igual importancia entre culturas, y otros que no y hasta pueden ser motivo de significaciones opuestas.

Grimson (2011) propone dos pautas necesarias para abordar la comunicación intercultural, el contacto y la comprensión

Cuando una persona comienza a interactuar con un medio de comunicación o con otra persona perteneciente a una configuración cultural que desconoce, cuando alguien inicia un vínculo con una alteridad cultural, se produce claramente un contacto pleno. Sin embargo, si hay un desconocimiento de la lengua o de las tramas simbólicas del otro, ese contacto se traduce en una comprensión nula. (...) Sólo el conocimiento genera la posibilidad de la comprensión. Y sólo la comprensión instauro, no digamos certidumbre, pero sí horizontes de previsibilidad” (Grimson, 2011: 193).

El discurso intercultural a favor del turismo comunitario, justamente, promocionan al encuentro turista –anfitrión, como una posibilidad de conocer las culturas indígenas. Sin embargo, este conocimiento a veces se limita a una construcción folklórica del “otro”.

El factor del conocimiento mencionado por Grimson tiene relación con una de las pautas que Alsina propone, la cual denomina competencia cognitiva intercultural, la cual requeriría conciencia de la propia cultura y del resto de culturas. Así como se acepta el conocimiento, para Alsina también hay que reconocer el desconocimiento caracterizado por la incertidumbre.

La incertidumbre es un fenómeno cognitivo que condiciona bastante nuestra comunicación, porque nos coloca en una situación de duda, de inseguridad. La incertidumbre en este contexto, puede manifestarse como: una incertidumbre predictiva, que tiene que ver con las actitudes, sentimientos, creencias, valores y conductas de los forasteros –qué comportamiento asumir ante un extranjero, cuál será su actitud-, la incertidumbre también puede manifestarse como una incertidumbre explicativa, en este caso la incertidumbre es en relación a las actitudes, sentimientos y los pensamientos de los extranjeros. En ocasiones, es difícil encontrar explicaciones, de acuerdo con nuestros propios criterios culturales, a ciertas reacciones de los forasteros (Alsina, 2003).

Junto con la competencia cognitiva, Alsina propone la competencia emotiva que se produce “cuando las personas son capaces de proyectar y de recibir las respuestas emocionales positivas antes, durante y después de las interacciones interculturales” (Chen y Starosta, citado en Alsina, 2003: 6). Es decir, la comunicación intercultural, no sólo tiene que ver con el conocimiento de la propia y otras culturas, también entran en juego dimensiones psicológicas, “la competencia emotiva tiene tres elementos

fundamentales de análisis la ansiedad, la empatía y la motivación para la relación intercultural (Alsina, 2003: 6).

Con estos antecedentes se entiende que la comunicación intercultural no puede considerarse como una comunicación “ideal” o la “panacea” de los procesos comunicativos, “una comunicación eficaz no quiere decir una comunicación totalmente controlada y sin ambigüedades. La teoría de la comunicación ya ha señalado repetidamente que una comunicación perfecta, incluso entre interlocutores de la misma cultura, es realmente muy difícil” (Alsina, 2003: 3).

Comunicación multidimensional

Para Del Campo, el turismo implica un nuevo entendimiento de la comunicación entre culturas diferentes: “El encuentro cultural en el turismo, puede ser interpretado desde una comunicación que va más allá de la simple emisión y recepción; sino que permite la comprensión de las relaciones que se construyen no solo entre los sujetos involucrados (turistas-anfitriones), sino también entre estos y los objetos e instituciones que son parte del hecho turístico (Del Campo, 2009).

La observación propuesta por Del Campo, se encuadra en el pensamiento de Grimson sobre multidimensionalidad en la comunicación intercultural:

Se debería ir más allá de un modelo lineal de emisión –recepción, para asumir propuestas de una comunicación multidimensionalidad, que implica la aceptación que el ser humano comunica a través de un conjunto de instrumentos (la palabra, los gestos, la vestimenta, el tono, la posición corporal, etc.). La comunicación es un todo integrado” (Grimson, 2000: 60).

Las reflexiones de Grimson y, sobre todo, de Del Campo, por su especificidad en el turismo, sugieren asumir en el análisis del encuentro turista-anfitrión, no sólo a otros autores, sino considerar otros espacios y actores que, no necesariamente están presentes al momento del encuentro, pero que sus acciones afectan en el encuentro. Estos espacios son el institucional, el mercado, y actores como los funcionarios públicos que inciden políticamente en el encuentro y los agentes de viaje que ejercen el rol de intermediarios entre los anfitriones y los visitantes.

Factores que influyen en el encuentro

Para Santana, el encuentro entre el turista y el anfitrión son influenciados por cuatro factores: encuentros transitorios, intensidad del encuentro, espontaneidad y las relaciones de poder (Santana, 2005: 94). Estos factores guardan concordancia con los factores que menciona Fuller (2009) en su estudio sobre turismo y cultura en Perú.

Los encuentros transitorios son una característica de la mayoría de las visitas de los turistas temporales y son vistos de manera muy diferente por ambas partes de la relación, en tanto que la relación temporal es diferente para cada grupo interactuante. La intensidad del encuentro está condicionada por los factores, tiempo y espacio; el turismo de masas tiene controlados sus movimientos directamente por los tour-operadores o indirectamente a través de la localización de sus «guetos» (completos en lo que a servicios de ocio y descanso se refiere, lo que impide una mayor intensidad. La espontaneidad se relaciona con las relaciones humanas informales y tradicionales del área de actividad, volviendo sus actos de la hospitalidad espontánea a la transacción comercial. Finalmente, las relaciones de poder, turista- anfitrión- es un rasgo frecuente y –obvio- , por el desequilibrio y la desigualdad que la enmarcan. El anfitrión se siente inferior y, para compensar esto, una vez percibidas las debilidades del turista, explota su aparente abundancia – folklore- (Santana, 2005)

Un factor adicional contemplado por Cohen, se relaciona con el número de turistas en un mismo lugar anfitrión: “Los turistas son inicialmente tratados como parte de las relaciones tradicionales anfitrión/invitado, pero al incrementar su número comienzan a ser menos bienvenidos” (Cohen, 1984: 248). Pasan, pues, del trato familiar a otro que no precisa obligación ni reciprocidad, esto es, el comercio, donde la hospitalidad entra en el dominio económico.

Luego de la caracterización de los actores, turista y anfitrión, se retoma ahora el análisis sugerido en el inicio del marco de referencia intermedio, en torno a los aportes que algunos investigadores han avanzado en cuanto a estas dos tendencias que se generan sobre el encuentro cultural entre el turista y el anfitrión. La primera tendencia asumirá como referencia teórica a la comunicación intercultural y la otra será el turismo como un proceso de alineación cultural.

Los discursos a favor del turismo como un acto de comunicación intercultural

La tendencia a favor del turismo como un acto de comunicación y encuentro intercultural, se presenta como un acto donde tanto el turista como el anfitrión, poseen

una predisposición al diálogo y mantener relaciones horizontales, por el hecho de tener aspectos comunes, quizá el más evidente sea el económico. Como ya se menciono antes, este es el usual entendimiento que tanto los organismos gubernamentales, como no gubernamentales, empresas turísticas y las mismas comunidades asumen en cuanto a la experiencia de turismo comunitario. De ahí, la importancia de conocer aquí sus características, es válido, por tanto, una aproximación a un estudio de caso, tomando como referencia esta perspectiva, no porque sea la correcta sino porque es la que guía los proyectos que impulsan el turismo comunitario. De acuerdo a lo manifestado por Walsh (2009) esta tendencia se alinearía a la perspectiva de la interculturalidad funcional, ya que promueve el reconocimiento de la diversidad pero para colocarlos como objetos de consumo para el mercado turístico.

La Federación Plurinacional de Turismo Comunitario del Ecuador, FEPTCE, en la definición de turismo comunitario enfatizan el carácter intercultural del mismo:

Es la relación de la comunidad con los visitantes desde una perspectiva intercultural en el desarrollo de viajes organizados, con la participación consensuada de sus miembros, garantizando el manejo adecuado de los recursos naturales, la valoración de sus Patrimonios, los derechos culturales y territoriales de las Nacionalidades y Pueblos, para la distribución equitativa de los beneficios generados (www.feptce.org. Visitado mayo 27, 2011).

El Plan de Desarrollo de Turismo Sostenible del Ecuador, elaborado por el Ministerio de Turismo del Ecuador y que constituye la guía de acción de la actividad turística en el Ecuador, expresa en relación al turismo comunitario e interculturalidad:

El turismo comunitario significa de modo general la oportunidad de la gestión autónoma de los territorios, la revitalización de sus culturas, la dinamización de sus actividades productivas y la oportunidad de aportar, desde la práctica de la interculturalidad, a la construcción de una sociedad solidaria y responsable con las vidas (PLANDETUR 2020: 291).

La Organización Mundial de Turismo, organismo especializado de las Naciones Unidas, celebra el día mundial del turismo el 2011 bajo el lema “Turismo y acercamiento de la culturas”, ya que consideran que el turismo ejerce un rol importante en el encuentro entre las culturas del mundo.

Con millones de personas que viajan por el mundo cada año, nunca antes tantas personas habían estado en tantos sitios ni habían conocido tan de cerca otras culturas. Esta interacción entre las personas y las comunidades y sus diversas

culturas lleva a la tolerancia, al respeto y a la comprensión mutua, los sillares con los que se construye un mundo más pacífico (<http://wtd.unwto.org/es/content/mensaje-del-dia-mundial-del-turismo-de-2011>. Visitado julio 03, 2011).

En los tres criterios presentados desde diferentes estancias es clara la relevancia que se da al turismo como una acción de diálogo intercultural, por el mero hecho del encuentro. En el criterio de la OMT sólo considera el viaje de turistas que tienen posibilidades económicas para hacerlo, quienes viajan y conocen las “otras” culturas son los turistas que provienen de países del primer mundo, los anfitriones o comunidades de recepción, no tienen la misma posibilidad de movilidad social.

El turismo como actividad que mercantiliza las culturas

Para el análisis de esta perspectiva, se parte del pensamiento de Albó (1999), para quien las relaciones interculturales pueden generar dos resultados: relaciones interculturales negativas y relaciones interculturales positivas:

Las relaciones interculturales: son *negativas* cuando llevan a uno de los grupos culturales a imponerse sobre los otros, que van disminuyendo o incluso llegan a desaparecer, absorbidos por esa cultura dominante. Son en cambio *positivas* cuando parten de una situación de respeto mutuo que se va traduciendo en comprensión y aceptación del modo de ser de los otros, lo cual llevará poco a poco a intercambios y aprendizaje de experiencias de los otros distintos con enriquecimiento de todos ellos (Albó, 1999: 90).

De lo citado, es importante subrayar la existencia del polo negativo de la interculturalidad, desde donde se puede iniciar una crítica de los factores que inciden en las relaciones culturales en el turismo, específicamente, el turismo comunitario. Para Albó (1999) en el análisis de las relaciones interculturales negativas, se hace necesaria la intervención de factores como clase y poder que atravesarían estas relaciones. En el caso del turismo comunitario, el actor dominante podría ser el turista quien por las estructuras sociales y de poder que rigen la sociedad occidental, corre el riesgo de no aceptar al “otro” o anfitrión, por considerarlo inferior y subordinado, mientras quien se considera subordinado puede instrumentalizar su identidad cultural, para buscar espacios que le permitan “alinearse” al grupo que lo domina y subordina.

Pero más allá de los individuos y su predisposición o no al encuentro intercultural, se encuentra la estructura social y de poder del contexto en las que se desarrollan estas experiencias interculturales. Con respecto a esto Fuller manifiesta que:

En el caso de los países del Tercer Mundo, por lo general existen enormes diferencias entre los turistas y la población nativa que no puede soñar en alcanzar los niveles de ingreso o consumo de los visitantes. Esta distancia se agudiza por el hecho de que los turistas están de vacaciones y por lo tanto llevan un tren de vida que no tendrían en sus lugares de origen (Fuller, 2009: 57).

López (2010) considera que muchos de los proyectos de turismo comunitario para desarrollarse requieren subordinarse a la noción de comunidad e identidad en función de las demandas del mercado turístico internacional, generando dinámicas que él denomina “parques temáticos étnicos” (López, 2010: 1).

La generación de estos “parques temáticos étnicos” estaría muy lejos de un encuentro intercultural, ya que el anfitrión convierte a su cultura, en donde se incluye él también, como objeto de consumo para el turista, es decir es parte del producto a consumir y como todo producto requiere acoplarse a las necesidades del cliente. Sin embargo esta situación de acuerdo a Fuller no es sólo un cuestionamiento para el rol de los anfitriones sino también de los turistas.

Desde el punto de vista de los turistas se cuestiona la autenticidad de lo representado y se expresa en el temor de ser engañados. Desde el punto de vista de los nativos, el papel de objeto observado los lleva a sentirse usados. El balance final es que los turistas han tenido una aproximación a estilos de vida diferentes y los nativos han obtenido una ganancia. Sin embargo están muy lejos de haber tenido un encuentro intercultural” (Fuller, 2009: 64).

Además Fuller considera que los discursos a favor del encuentro intercultural hacen omisión de un factor lógico, “la relación entre turistas y locales cae fuera del orden cotidiano: unos están divirtiéndose y los otros trabajando. En ese sentido la relación es asimétrica: mientras que unos deben seguir pautas estructuradas, los otros están en el lugar opuesto” (Fuller, 2009: 58).

En la misma línea que Fuller, López observa que las exigencias de los clientes es decir los turistas impiden el encuentro interculturalidad de manera horizontal, para ello describe un acto común de la actividad turística.

La expectativa de descubrimiento de ese pasado añejo que tienen los turistas, vienen con un anhelo de un turismo que responda cabalmente a todas las exigencias que tiene el turista moderno: es decir, a pesar de que se pretende tener una visión de una realidad comunitaria – rural, hay una demanda de un contexto que provea de los más altos estándares de calidad para la exigencia del visitante que paga por un servicio. Pareciera que hay esta intención de entrar en contacto con una realidad distinta, pero sin meter los pies realmente en ella, ya que esto implicaría también experimentar las carencias, limitaciones y sacrificios que se viven en el ámbito rural-comunitario con respecto a lo urbano” (López, 2010: 3).

Marco de referencia específico

En el marco de referencia específico, se pretende desarrollar una aproximación teórica y contextual al turismo comunitario en el Ecuador.

A manera de antecedente previo al desarrollo del turismo comunitario, es importante, volver a la evolución del concepto del turismo, así como de sus características.

Santana (2005) divide las posiciones hacia el desarrollo del turismo, en tres posiciones que a la vez se encajan en tres épocas. La primera es la optimista, que aparece en la década de los sesenta, donde el turismo aparece como una industria a la que se le debe sacar el máximo beneficio económico, independientemente, de sus impactos sociales y ambientales. La siguiente posición es la pesimista, que fue dominante en la década de los sesenta, ésta parte de la premisa de que el turismo lleva aparejado un modelo cerrado que lo equipara a las formas históricas de colonialismo y dependencia económica, perpetuando las desigualdades existentes, es decir el turismo además del beneficio económico llevaría consigo impactos sociales y ambientales, lo que impide asumir al turismo como la “panacea del desarrollo”. En una tercera etapa, en los años ochenta, surge una posición que Jafari (1994), la denomina de adaptación, ya que “asume las dos posiciones anteriores, optimista y pesimista, para plantear alternativas de desarrollo turístico basadas en las necesidades y entornos de los anfitriones” (Jafari, citado en Santana, 2005: 28).

Turismo Comunitario

Sobre los antecedentes de la evolución del turismo mencionados en el párrafo anterior, el surgimiento del turismo comunitario en el Ecuador, es parte de la concepción de adaptación. Esto corroborado por el estudio de Solís, sobre el turismo comunitario en

Ecuador, “el turismo comunitario se desarrolla a partir de los años 80, “paralelamente” a la industria turística convencional, llegando ser un sector creciente e importante para no menos de 100 comunidades indígenas y campesinas –unas 3.000 familias–” (Solís, 2007: 30). La creciente importancia que el turismo comunitario ha tenido en el país, no sólo puede observarse, desde el mercado turístico, por otro lado se deben considerar las reivindicaciones del movimiento indígena ecuatoriano en cuanto al manejo autónomo de su territorio. Los antecedentes mencionados en este párrafo han generado que desde hace ya varios años, el Ecuador sea considerado líder en el turismo comunitario, “En 1993, The Ecotourism Society señalaba que más comunidades indígenas del Ecuador están manejando productos eco turísticos que en ningún otro país del mundo, posicionándole al Ecuador como líder mundial en el ecoturismo comunitario” (MINTUR, citado en Solís, 2007: 30).

A pesar del desarrollo del turismo comunitario en el Ecuador, se debe considerar que éste es una modalidad, nueva y sin una definición clara, es así que la Organización Mundial de Turismo (OMT), no lo define sino que lo inserta dentro de otras modalidades como lo son; el turismo rural, etno turismo y ecoturismo. En América Latina, donde se hallan varias experiencias, se hacen intentos por definirlo; como la de los Saraguros³ quienes lo exponen como “ una forma de relación entre la comunidad y sus visitantes desde una perspectiva intercultural,(...), con la participación consensuada de sus miembros, garantizando el manejo adecuado de los recursos naturales, la valoración de los patrimonios, los derechos culturales y territoriales de las nacionalidades y pueblos (...)” (www.turismosaraguro.com, visitado julio 10, 2010); la Federación Plurinacional de Turismo Comunitario del Ecuador (FEPTCE) que agrupa a la mayoría de emprendimientos turísticos comunitarios en el Ecuador, considera que el turismo comunitario es: “toda actividad turística solidaria que permite la participación activa de la comunidad desde una perspectiva intercultural, el manejo adecuado del patrimonio natural y la valoración del patrimonio cultural, basados en un principio de equidad en la distribución de los beneficios locales” (FEPTCE, citado en Solís, 2007: 31); la Red de Turismo Comunitario de América Latina (REDTURS), expresa: “Nuestra concepción del desarrollo del turismo se sustenta en los valores de solidaridad,

³ Nacionalidad indígena del Ecuador ubicada en las provincias de Loja y Zamora Chinchipe.

cooperación, respeto a la vida, conservación y aprovechamiento sostenible de los ecosistemas y de la diversidad biológica que éstos albergan (...)” (<http://www.redturs.org/inicio/docu/DeclaracionSan-Jose-Espa.pdf>) visitado julio 10, 2010); finalmente el Ministerio de Turismo del Ecuador, considera que “el turismo comunitario es una herramienta perfecta para estimular el turismo responsable, que mejore no solamente las condiciones de vida, sino también de los recursos naturales y culturales de los lugares de destino turístico” (www.turismo.gov.ec/index.php?option=com_content&task=view&id=1394&Itemid=59, visitado julio 10, 2010).

Para Ruiz Ballesteros (2009), la comprensión del turismo comunitario, debe enfocarse en un modo de gestión del turismo por parte de las comunidades indígenas y no como una tipología de turismo. Además, se debe destacar que la gestión de su territorio que las comunidades indígenas y campesinas buscan con el turismo comunitario, lleva una fuerte carga política y sociocultural, como es perfectamente observable en las definiciones de los Saraguros, FEPTCE, y REDTURS.

“Las experiencias turística comunitarias no sólo obedecen a un déficit de desarrollo capitalista, sino que se vincula con factores culturales fuertemente enraizados en la tradición histórica, y tiene que ver con las formas de construcción de las identidades en sociedades heterogéneas y altamente excluyentes como la ecuatoriana. Su relación con el mercado capitalista no implica una ruptura radical con el pasado, sino que se injerta complejamente en prácticas pre – existentes, de manera que reinterpretan continuamente sus relaciones con la tierra, la familia y la comunidad, en medio de tensiones y conflictos, (...), que también convierten su patrimonio cultural (donde cabe también lo natural) en un instrumento de desarrollo económico” (Ruiz, 2009: 10).

El modo como Ruiz justifica el surgimiento del turismo comunitario, puede entender, a primera instancia, desde dos criterios uno crítico y otro de beneplácito. La crítica puede construirse desde el pensamiento de Touraine (2006), para quien este sería un ejemplo de cómo la etnicidad hace uso de la emergencia cultural para poder entrar a la modernidad que los desplazó en ámbitos, principalmente económicos globales, “Nos encontramos aquí muy alejados del multiculturalismo de la diferencia y de la segregación o incluso de la secesión, puesto que se trata de movilizar recursos naturales –y culturales- para acceder a una modernidad de la que uno se ve apartado por la pobreza, el desempleo y la discriminación” (Touraine, 2006: 291). En la misma línea

crítica, y considerando el contexto histórico de los pueblos indígenas en el Ecuador, se podría también considerar el pensamiento de Lagunas, para quien, “el turismo se asemeja a una estrategia colonialista al integrar lo local en la economía global y generar relaciones de dependencia centro – periferia. De hecho, no pocos turistas del Primer Mundo tienden a visitar las antiguas colonias de sus países de origen, donde se encuentran semejanzas de cultura y lenguaje” (Lagunas, 2006: 121).

Sin embargo, esta combinación de lo económico y cultural, -que no debería satanizarse como lo afirmó Touraine (2006)- sería un ejemplo paradigmático de cómo una reivindicación, de carácter económico y de autogestión de su territorio, resulta más efectiva si se le presenta bajo un barniz multicultural. Desde este criterio, el turismo comunitario se interpretaría como “un tipo de arma retórica en la estrategia de mercado para combatir la amenaza de la alineación cultural que conlleva el turismo de masas recreando, reinventando y revitalizando actividades ceremoniales, artesanías cultivos, etcétera, una suerte de etnicidad construida” (Lagunas, 2006: 122).

Por otra parte, está la perspectiva que apoya el surgimiento del turismo comunitario, como un logro reivindicatorio que los pueblos indígenas y campesinos tienen sobre el territorio, en la mayoría de casos que ancestralmente, habitaron. En el turismo comunitario, los anfitriones, pueden optar por abandonar la folklorización que el turismo de masas provocó, ya que los anfitriones pueden dejar el rol pasivo y, únicamente fotografiable, del “buen salvaje” para asumir un rol activo, principalmente como gestor, de su territorio e identidad cultural. El turismo comunitario de este modo, sería un espacio propicio, para generar procesos de comunicación intercultural, porque su desarrollo implica motivarse a dejar de lado estereotipos y avanzar hacia el re – conocimiento de la cultura propia, en el caso de los anfitriones –aunque lo ideal es que también lo hagan los turistas-, para luego avanzar hacia el conocimiento de la cultura de los ‘otros’ - que también debería ser de los turistas y no sólo de los anfitriones-.

Este modo de hacer turismo, está muy alejado del que MacCanell hizo del turismo de masas, donde “los turistas no tenían interés de ver detrás de la escena en los lugares que visitan, porque hasta podría resultarles molesto, y viceversa, los anfitriones

establecían barreras “simbólicas” para que esta penetración no rebase unos límites tolerables” (MacCannell citado en Lagunas, 2006: 121).

Por otro lado, se debe rescatar el análisis del turismo comunitario desde la globalización, la misma que autores como Touraine (2006), Moya (2004), García Canclini (1995), Appadurai (2001), consideraban como una moneda de dos caras diversidad - identidad y homogeneización y heterogeneización. El turismo comunitario se beneficia de los flujos de turistas, a la vez que los flujos de comunicación permiten que los emprendimientos turísticos comunitarios puedan ser conocidos a nivel internacional. Claro que la homogeneización, puede resultar peligrosa para la misma permanencia del turismo comunitario, ya que se puede generar el proceso de “macdonalización” sugerido por MacCannell “es contraproducente que los destinos se están pareciendo entre ellos cada vez más. El autor se refiere al hecho de que allá donde vayamos encontraremos las mismas tiendas y los mismos productos. (...). En efecto, la estandarización provoca que, por ejemplo, un museo se vea rodeado de tiendas Nike o MacDonald’s, donde compraremos un producto estandarizado” (MacCannell citado en Lagunas, 2006:122).

Finalmente, el espacio en el turismo comunitario es de suma importancia, porque es el lugar donde se reproducen las relaciones entre el turista y el anfitrión, y asumiendo la perspectiva de comunicación multidimensional de Grimson (2000), el espacio también es un elemento de la comunicación. Así lo considera Lagunas, “ya que el espacio es el lugar se producen una serie de invenciones para marcar la perpetuidad y proclamar que desde siempre es así: un tipo de apropiación simbólica en el tiempo de que es una apropiación espacial” (Lagunas, 2006: 125). Sin embargo, este autor, considera que no por compartir el mismo espacio –multiculturalidad- se da como resultado la sociabilidad –interculturalidad- (Lagunas, 2006: 126).

Consideraciones finales sobre el marco teórico

El marco teórico propuesto ha tomado en cuenta, principalmente, el debate entre dos perspectivas de visualizar el encuentro o relación cultural entre el turista y anfitrión en el caso del turismo comunitario en Ecuador. Para profundizar en estas perspectivas a las cuales Walsh (2009) denomina interculturalidad relacional, que se asume como tal

por el simple hecho del contacto, y, la interculturalidad crítica que requiere considerar las relaciones de poder que subyacen el contacto, se requirió aproximarse a otros conceptos e ideas que de algún modo se relacionan o sustentan a cada una de estas perspectivas. Estos conceptos fueron la cultura, identidad, la diversidad cultural, la etnicidad, globalización, y para el caso específico de Ecuador, se revisó el concepto de territorio y autodeterminación.

Más adelante en un nivel intermedio de reflexión teórica se revisó el concepto y definiciones que se tejen en torno al hecho social del turismo, su significado, actores, espacios e incidencia que genera en los destinos que opera.

Finalmente, en el nivel específico, se concentró en las propuestas que definen el turismo comunitario, el mismo que se caracteriza por ser un modo de gestión que comunidades, principalmente indígenas, hacen de su territorio.

Sobre la presente propuesta teórica, se continúa a una revisión del contexto del turismo comunitario en el Ecuador, tanto en nivel histórico, de mercado e institucional.

CAPÍTULO II

Contexto del turismo comunitario en Ecuador

La comprensión del turismo comunitario en Ecuador requiere visualizar dos aspectos fundamentales; el primero tiene que ver con el desarrollo turístico del país influenciado por el mercado turístico internacional; y el segundo aspecto surge de antecedentes internos que muestran que los proyectos de turismo comunitario surgen, no sólo, como necesidad del mercado, sino también como una estrategia de gestión autónoma del territorio que las nacionalidades y pueblos han exigido del Estado y que, ahora, la Constitución del Ecuador 2008 al declarar al Estado como plurinacional e intercultural propone una mirada a la autodeterminación y el ejercicio de los derechos colectivos, entre ellos al territorio ancestral.

Sobre esta reflexión introductoria al segundo capítulo se propone desarrollarlo en tres partes: en principio realizar un recuento histórico del desarrollo del turismo en el país, y específicamente del turismo comunitario; en una segunda parte, se revisa el marco jurídico e institucional que sustenta el turismo comunitario en el Ecuador; finalmente, se hace uso de los estudios de mercado que el Ministerio de Turismo del Ecuador ha ejecutado para conocer la dinámica del mercado turístico ecuatoriano.

Recuento histórico del turismo comunitario en Ecuador

De acuerdo a Solís (2007), “aunque el turismo en el Ecuador inicia su desarrollo moderno en los años 50 del siglo XX, es principalmente en las tres últimas décadas, en que empieza a consolidarse como actividad económica y socio-cultural de importancia” (Solís, 2007: 29). Se pueden identificar como hitos del inicio del desarrollo turístico nacional a la difusión y demanda de dos atractivos, que hasta la fecha se han posicionado como referentes en el mercado turístico internacional; por un lado está el posicionamiento del producto Galápagos, “Galápagos como atractivo turístico inició en 1968 como resultado de un estudio de factibilidad técnico-económica para cruceros turísticos en el archipiélago” (Parra, citado en Solís, 2007: 33), de la consolidación de

este producto se generan otros que utilizan la biodiversidad como atractivo a través del ecoturismo; por otra parte Prieto (2011) identifica a la “misión cultural indígena”⁴ presidida por Rosa Lema⁵ como el inicio de la promoción turística de Otavalo, como atractivo turístico cultural, dirigido principalmente al mercado norteamericano. En un análisis que Prieto (2008) hace de la citada “misión cultural indígena”, considera que ésta es el inicio de la visualización que se hace de los y las indígenas como una atracción particular para fines turísticos. Esta consideración de Prieto será retomada como un punto de análisis al final de este capítulo.

Continuando con los antecedentes históricos, Solís (2007) ejecuta una periodización de los factores que incidieron en el desarrollo del turismo comunitario en Ecuador, esta autora identifica tres etapas: de 1980-2000, 2002-2003, 2005 en adelante, las cuales se resumen a continuación, cabe mencionar que, este resumen se complementa con las consideraciones de otros autores que hacen referencia a estas etapas:

Los inicios de 1980-2000, donde prevalece una creciente sensibilización y debate sobre la conservación de los recursos naturales y manejo ambiental. En esta misma época, a raíz de la Cumbre de Río de 1992, tiene mayor protagonismo el concepto de ‘desarrollo sostenible’, concepto que tiene incidencia en el turismo, generando el

4 La misión cultural y la promoción del turismo: El gobierno de Galo Plaza organizó hacia fines de la década de 1940, en el marco de las políticas del “buen vecino” lo que se denominó misión cultural indígena, que contó con los auspicios de las empresas de aviación Panagra y de turismo Grace Line. Esta misión fue reseñada por la prensa, las revistas y a través de un folletín de difusión preparado por la Oficina de Prensa de la Presidencia. Fue objeto, además, del intercambio de correspondencia entre autoridades.

La iniciativa pareció provenir del propio presidente Galo Plaza quien presentó, inicialmente, a los misioneros, como mensajeros de un programa de incentivo turístico (AFGPL, Correspondencia). A este propósito se le incorporaron, posteriormente, objetivos de fomento artesanal y de educación indígena. La idea presidencial tuvo eco en el Ecuadorian Committee of the Pan American Society, el cual junto al cónsul ecuatoriano en Nueva York (Clemente Durán Ballén), ultimaron los detalles para la concreción de esta aventura.

⁵ Rosa Lema había sido el personaje central del trabajo etnográfico realizado a fines de la década anterior por parte de Elsie Clews Parsons. La prensa de la época indicaba que ella era ampliamente reconocida por la publicación y porque albergaba a visitantes y forasteros'. Los promotores de la misión en Estados Unidos leyeron este texto el cual proporcionó información sobre Peguche y Otavalo y les orientó a elegir a doña Rosa Lema como cabeza del grupo (AFGPL, Correspondencia). (Prieto, 2008: 161).

llamado ‘turismo sostenible’. Fruto de esta conciencia ambiental surge el ecoturismo y se promueve el posicionamiento de Galápagos y la creación de proyectos eco turísticos en la Amazonía, en los cuales se busca también incluir la participación de las comunidades indígenas de la zona, como un elemento que se incluye en el producto. Recordando la periodización de Jafari (1994) mencionada en el capítulo I, el ecoturismo y el involucramiento de las comunidades en esta actividad, sería un modelo de lo que el autor denominó “turismo de adaptación”, ya que “se plantea la preocupación por los impactos negativos que el turismo generaría y se construyen alternativas de desarrollo turístico basadas en las necesidades y entornos de los anfitriones” (Jafari, citado en Santana, 2005: 28).

El reconocimiento institucional (2002-2003). “Para el año 2000, el mercado internacional de ecoturismo era suficientemente amplio y había integrado paulatinamente la demanda no solo de turismo de naturaleza, sino de turismo comunitario, ofertado por las comunidades indígenas” (Solís, 2007: 33).

Surgen en esta época a nivel internacional una preocupación por crear una plataforma legitimadora del ‘turismo sostenible’, es así que el año 2002 fue declarado por las Naciones Unidas como el Año Internacional del Ecoturismo. En el marco de esta conmemoración se dio lugar a la Declaración de Quebec sobre Ecoturismo, que marcó las pautas y recomendaciones para el turismo sostenible. En ese mismo año, en Ecuador se dicta la nueva Ley de Turismo, en esta ley se reconoce la gestión comunitaria como una modalidad de empresa turística.

Durante el años 2004 y 2005 surge un estancamiento en el desarrollo del turismo en el Ecuador, debido a la rotación de 3 ministros de turismo en apenas dos años. Pero en el mismo período surge un acierto para el desarrollo del turismo comunitario. “La FEPTCE logra reorganizarse, buscando su consolidación interna y elaborando su plan quinquenal. Los actores externos y la cooperación internacional, son los factores principales de apoyo para este hecho” (Solís, 2007: 36).

La última etapa del 2005 en adelante. Esta etapa se caracteriza por la lucha de las comunidades y organizaciones por asumir la autogestión de su territorio a través de

experiencias productivas como el turismo comunitario. La previa reorganización de la FEPTCE fue un factor que influyó en este acontecimiento.

Como se mencionó anteriormente, el desarrollo del turismo comunitario surge en respuesta a la demanda turística internacional, que como se vio en este recuento histórico tiene relación a la idea de desarrollo sostenible que surge como paradigma de desarrollo generado desde los organismos internacionales. Sin embargo, a nivel nacional, la incidencia del movimiento indígena y su lucha por la reivindicación sobre su territorio ancestral, también jugará un papel importante.

De modo más específico, con el turismo comunitario en Ecuador, Coca (2009) menciona tres factores de incidencia para su desarrollo, como actividad reivindicativa sobre los territorios ancestrales de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador.

La Reforma Agraria iniciada en 1964, que constituye la parcelación de grandes latifundios en Costa y Sierra, para ser entregados a los ex huasipungueros, sin embargo, en el caso de la Amazonía se inicia un proceso de colonización que invisibiliza la propiedad ancestral que las diferentes comunidades indígenas tenían sobre el territorio.

En el año 1972 se inaugura un modelo de desarrollo extractivista dependiente de la producción petrolera en la amazonia, modelo que deja secuelas graves al ambiente y sociedad que vive en la zona.

En el año 1976 se crea el Sistema Nacional de Áreas Protegidas (SNAPS), definida como una estrategia preliminar para la conservación de las Áreas Silvestres Sobresalientes del Ecuador. Este sistema prevé diversas categorías con relación al manejo intentando solventar los problemas con los nuevos colonos. Con el decreto ejecutivo 1306 de 1971 se prohibía taxativamente cualquier exploración (agrícola, forestal, ganadera, minera, pesquera) a fin de no perjudicar el estado “natural”. Los únicos usos permitidos son los científicos y turísticos. Para Coca (2009), esta lógica de manejo del SNAPS sigue la lógica de creación de áreas protegidas ejecutada en Estados Unidos⁶.

⁶ En Estados Unidos se inicia en el siglo XIX; le siguen Canadá, Nueva Zelanda, Austria; las políticas de protección de amplios territorios bajo los siguientes parámetros: los territorios en los que se crean son

En Ecuador, se protegen zonas consideradas como no alteradas por la mano del ser humano, naturales, una gran parte de ellas propiedad del Estado. La mayoría se incluía en el 36% de la superficie del Ecuador continental en manos del Instituto Nacional de Desarrollo Agrario” (Estrella citado en Coca, 2009: 129). Y muchas de estas áreas se definieron como vacías. Una consideración que traerá diversas consecuencias a lo largo de los años ochenta y noventa, cuando se active el movimiento indigenista y se empiece a reclamar por parte de las diversas nacionalidades que conforman la República del Ecuador, la propiedad de las tierras. (Coca, 2009: 128).

Justamente, a finales de los ochenta y principios de los noventa emerge el movimiento indígena con fuerza. La lucha surge de la toma de conciencia de la situación estructural que oprime a los pueblos indígenas, situación estructural que, como lo menciona Moya (2004), se inicia en la Colonia donde las relaciones de dominación se establecieron en base a las diferencias étnicas. Los logros de esta emergencia son “la oficialización de los idiomas ancestrales, el reconocimiento de sus circunscripciones territoriales, el derecho a su identidad y la educación intercultural bilingüe, entre otros” (Solís, citada en Coca, 2009: 131).

Estos factores identificados por Coca (2009) son los antecedentes para el inicio y consolidación de dos experiencias pioneras en turismo comunitario: RICANCIE ejecutada por una comunidad kichwa del Alto Napo y Agua Blanca en el Parque Nacional Machalilla, ejecutada por un grupo de mestizos que con el pasar de los años y por incidencia del proyecto se autodenominaron como el pueblo manteño.

En el año 2007 se da inicio a la ejecución del Plan Estratégico de Desarrollo de Turismo Sostenible para Ecuador “PLANDETUR 2020”, se identificó al turismo comunitario como una de las líneas de productos estratégicas de la oferta turística, de este modo se ha generado proyectos de atención y promoción a este sector.

De los antecedentes históricos citados hasta aquí, se puede expresar que el turismo comunitario es la confluencia de: una demanda turística internacional, que atiende a los impactos sociales y ambientales que sus visitas generan; las propuestas de desarrollo

vastos territorios bajo un escaso control político en los que habitan distintas etnias y grupos humanos organizados en sistemas políticos preestatales, enfrentados muchas veces con los mismos Estados que los engloban, es por este motivo que se establece toda una regulación normativa, que implica la conservación de determinados ecosistemas, aparecen intenciones geopolíticas y económicas de estos estados que suponen la intervención en territorios que estaban fuera de su control. Este modelo se repite en muchos estados americanos en la segunda mitad del siglo XX (Coca, 2009: 122).

sostenible generadas desde el ámbito global y, que a través de un marco legal, procuran incidir en la promoción de alternativas de desarrollo alternativas a los modelos de industrias contaminantes como la petrolera; y sobre todo, a nivel de la oferta como un proceso de reivindicación que los pueblos y nacionalidades indígenas exigen sobre su territorio, para la autogestión de sus recursos a través de una participación activa y no pasiva como la tradicional industria turística lo proponía.

Marco legal e institucional

El análisis de la interculturalidad en las experiencias de turismo comunitario, requieren tener como referente el contexto jurídico e institucional que rigen el desarrollo del turismo comunitario y la práctica de la interculturalidad en el Ecuador. Para ellos se citan a continuación los elementos sobresalientes de cuatro documentos: la Constitución Política del Ecuador, el Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013, la Ley de Turismo, Plan estratégico de desarrollo de turismo sostenible para el Ecuador: PLANDETUR 2020, y el Plan Plurinacional para eliminar la Discriminación Racial y la Exclusión Étnica Cultural.

Constitución Política de la República del Ecuador

La Constitución reconoce en su artículo 1 expresa:

El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada.

De este modo la Constitución reconoce a la interculturalidad como principio de convivencia de la sociedad ecuatoriana, pero autores como Antón (2010) valoran sobre todo el reconocimiento de la plurinacionalidad que al conjugarse con la interculturalidad abrirían un camino de reivindicación de las culturas históricamente oprimidas.

La plurinacionalidad propone una orientación radical ya que el Estado deberá sustituir el actual modelo de Estado uninacional que responde a la herencia del Estado colonial que colocó como eje de la identidad nacional al modelo blanco mestizo. Y a partir del mestizaje se produjo una especie de hibridación de todas las expresiones identitarias del país, es decir su homogenización (Antón, 2010: 228).

Este doble reconocimiento intercultural -plurinacional implica una mirada a los derechos colectivos, entre ellos el territorio ancestral, la posibilidad de práctica política

y de autonomía. El reconocimiento de la plurinacionalidad a decir de autores como Ospina (2010) abre las posibilidades de un cambio estructural ya que se asume no sólo lo cultural sino también lo político y dentro de ello, el territorio que va más allá de ser considerado un pedazo de terreno, para asumirlo como territorio necesario para el mantenimiento cultural. Al sustentarse la plurinacionalidad en el marco jurídico internacional que reconoce los derechos humanos de tercera generación o derechos colectivos se abre, también, la posibilidad de una dinámica de participación ciudadana más directa y fortalecimiento de la acción colectiva, como lo reconoce Narváez: “una característica relevante de los derechos de tercera generación consiste en la creación de procedimientos y organizaciones que garantice la participación de los ciudadanos” (Narváez, 2004: 315).

En relación a la gestión del territorio por parte de comunidades indígenas y afroecuatorianas, indica en los artículos 57 y 257 (literales 1, 2, 6 y 8).

Art.57. Se reconoce y garantizará a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, de conformidad con la Constitución y con los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos, los siguientes derechos colectivos:

- Mantener, desarrollar y fortalecer libremente su identidad, sentido de pertenencia, tradiciones ancestrales y formas de organización social.
- No ser objeto de racismo y de ninguna forma de discriminación fundada en su origen, identidad étnica o cultural.
- Participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras.
- Conservar y promover sus prácticas de manejo de la biodiversidad y de su entorno natural. El Estado establecerá y ejecutará programas, con la participación de la comunidad, para asegurar la conservación y utilización sustentable de la biodiversidad.

Art. 257. En el marco de la organización político administrativa podrán conformarse circunscripciones territoriales indígenas o afroecuatorianas, que ejercerán las competencias del gobierno territorial autónomo correspondiente, y se regirán por principios de interculturalidad, plurinacionalidad y de acuerdo con los derechos colectivos.

En estos dos artículos relativos al territorio y la gestión que las comunidades pueden hacer del mismo, se entiende que el Estado entiende que el territorio es un espacio para la reproducción de la cultura y no un mero terreno proveedor de recursos de subsistencia. En esta misma línea Antón (2010) en una lectura de los derechos constitucionales que el Estado reconoce para el pueblo afroecuatoriano, propone la tesis: “siempre que los afroecuatorianos logren apropiarse políticamente de sus territorios ancestrales, será posible que sus derechos colectivos consagrados constitucionalmente no se queden en la retórica del multiculturalismo neoliberal” (Antón, 2010: 220).

La Constitución más adelante y en relación a los principios expresados en el artículo 1, propone un régimen de desarrollo denominado Sumak Kawsay o Buen Vivir.

Art. 275. El Estado planificará el desarrollo del país para garantizar el ejercicio de los derechos, la consecución de los objetivos del régimen de desarrollo y los principios consagrados en la Constitución. La planificación propiciará la equidad social y territorial, promoverá la concertación, y será participativa, descentralizada, desconcentrada y transparente.

El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza.

El Sumak Kawsay o Buen Vivir implica de acuerdo al PNBV (2009), “mejor la calidad de vida de la población, desarrollar sus capacidades y potencialidades; contar con un sistema económico que promueva la igualdad a través de la (re) distribución social y territorial de los beneficios del desarrollo, establecer una convivencia armónica con la naturaleza [...] y proteger y promover la diversidad cultural (PNBV, 2009: 43).

Finalmente, uno de los paradigmas que esta Constitución propone es el reconocimiento de derechos a la naturaleza.

Art. 71.- La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

Justamente, este artículo ha sido objeto de promoción turística del Ecuador como país que “ama la vida”, por parte del actual ministro de turismo del Ecuador.

“Ecuador es el primer país que ha establecido en su Constitución los derechos de la naturaleza, es decir la obligación del ser humano de garantizar y proteger el derecho a la vida de los hermanos árbol, mariposa, río (...)” (MINTUR: 2011).

El Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013

El Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013 (PNBV) recoge la propuesta de la “vida plena” (sumak kawsay) que viene desde los pueblos indígenas andinos y manifiesta las reivindicaciones de igualdad y justicia. Esta noción deja de “lado la visión reduccionista del desarrollo como crecimiento económico” (PNBV, 2009: 43). De este modo se asume un nuevo paradigma de bienestar que recoge concepciones de vida de las comunidades indígenas del país, las mismas que no reconocen al “desarrollo” como parte de su vida, así mismo proponen avanzar hacia un bienestar que deje de lado el debate teórico para asumirlo en la práctica como lo han hecho ancestralmente los pueblos ancestrales del país. De ahí la importancia de que las propuestas de turismo comunitario rescaten la planificación que el Buen Vivir propone para los temas sociales, culturales, ecológicos y económicos, los mismos que son parte de los proyectos de turismo comunitario.

De la revisión de este plan, se pudo visualizar que en sus objetivos 7 y 8 se propone asumir la interculturalidad como ejes que guíen el Buen Vivir:

Objetivo 7.- Construir y fortalecer espacios públicos interculturales y de encuentro común. “Construimos espacios públicos seguros y diversos que nos permitan eliminar las discriminaciones. Contribuimos a que florezcan todas las culturas, las artes y la comunicación como derechos y posibilidades para establecer diálogos diversos y disfrutar el uso creativo del tiempo libre”.

Objetivo 8.- Afirmar y fortalecer la identidad nacional, las identidades diversas, la plurinacionalidad y la interculturalidad: “Unidos en la diversidad, somos un país plurinacional e intercultural que garantiza los derechos de las personas y colectividades sin discriminación alguna. Valoramos nuestra diversidad como una fuente inagotable de riqueza creativa y transformadora” (Plan Nacional para el Buen Vivir 2009 -2013).

Es importante visualizar que el Plan del Buen Vivir asume como reto poner en práctica los principios constitucionales de la interculturalidad y plurinacionalidad; así como los derechos individuales, colectivos y de la naturaleza.

Ley de Turismo

Esta ley promulgada en el año 2002, muestra como aportes al desarrollo del turismo comunitario, el reconocimiento de la gestión turística comunitaria como una alternativa a la gestión turística privada. De acuerdo a Solís (2007) “este avance se logró fruto del reconocimiento constitucional de 1998 del Ecuador como plurinacional y pluricultural” (Solís, 2007:34). Este dato muestra como en aquella época, los dictámenes constitucionales no quedaron “en letra muerta”, sino que pudieron llegar a integrarse en el desarrollo de una ley sectorial.

PLANDETUR 2020

El PLANDETUR 2020 busca potenciar en los próximos trece años un desarrollo sostenible integral con visión sectorial para un desarrollo humano en armonía con la naturaleza y con una base institucional sólida. En el diagnóstico ejecutado en este documento se reconoce la diversidad étnica del Ecuador, “conviven en el país, trece nacionalidades y catorce pueblos indígenas con su propia cosmovisión del mundo, conjuntamente con mestizos, blancos y afroecuatorianos” (PLANDETUR 2020: 19).

Este plan, además recoge, las recomendaciones de organismos internacionales en cuanto a los ejes de sostenibilidad y reducción de la pobreza, uno de estos organismos es la Organización Mundial de Turismo, órgano especializado de las Naciones Unidas, que plantea al turismo como una estrategia para luchar contra la pobreza en zonas rurales. Del mismo modo, recoge recomendaciones de organizaciones nacionales como la FEPTCE, la cual enfatiza que el turismo comunitario “es una forma de gestión comunitaria del turismo caracterizado por: la autogestión en cuanto al diseño, comercialización y promoción; donde las ganancias son redistribuidas en la comunidad en obras de infraestructura, salud y educación” (PLANDETUR 2020: 20).

Se reconoce también que el turismo comunitario genera beneficios que van más allá de lo monetario: ofrece una experiencia vivencial personalizada a los turistas; contribuye al Buen Vivir de las comunidades; defiende la naturaleza; crea fuentes alternativas de trabajo; utiliza productos locales que fortalecen las cadenas de valor; revaloriza las culturas ancestrales; genera interculturalidad solidaria e intercambio respetuoso de vidas y saberes.

Dentro de las contribuciones que la FEPTCE realizó para el desarrollo del PLANDETUR 2020, se destaca la distinción que hace del turismo desde una perspectiva tradicional y desde una perspectiva comunitaria, esta última como un avance a la tradicional:

PERSPECTIVA TRADICIONAL	PERSPECTIVA COMUNITARIA
Actividad económica	Actividad que garantiza la continuidad de la vida humana en armonía con todas las otras formas de vida.
Atractivos y actividades turísticas	Patrimonio territorial de vidas: patrimonio natural y cultural
Infraestructura social básica	Buen Vivir colectivo
Infraestructura turística	Desarrollo de la vida plena y dinamización de la actividades productivas comunitarias
Superestructura turística	Desarrollo de nuevas capacidades para la administración y gestión de los productos turísticos
Demanda turística	Desarrollo de la interculturalidad mediante el turismo vivencial comunitario.

Fuente: PLANDETUR 2020:291

Plan Plurinacional para eliminar la Discriminación Racial y la Exclusión Étnica Cultural

Este plan posee un horizonte de ejecución desde el 2009 al 2012. La elaboración del plan parte de una conceptualización del racismo y la discriminación:

Desde una perspectiva sociológica el racismo es un fenómeno complejo, característico de ideologías de poder, dominación y superioridad racial de un grupo humano sobre otro. Del racismo se desprenden el prejuicio racial y la discriminación. Para efectos de este plan, se le da al racismo una interpretación estructural y a la discriminación una concepción institucional (PPEDREEC, 2009-2012: 7).

Partiendo de este concepto, el plan identifica como víctimas del racismo y la discriminación racial en Ecuador a: “aquellas personas que conjuren una diferencia racial, un signo fenotípico, con un patrimonio cultural diferenciado, raza con etnicidad.

En el caso del Ecuador, estas personas corresponden a los afrodescendientes, nacionalidades y pueblos indígenas, montubios, mestizos y el pueblo Rom (gitanos)” (PPEDREEC, 2009-2012: 9). En este mismo documento se evidencian los resultados de una encuesta elaborada en el 2004 por la Secretaría Técnica del Frente Social y el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, donde se evidencia que “el 62% de los ecuatorianos/as admite que en el país hay racismo y discriminación, pero sólo el 10% se considera abiertamente racista” (PPEDREEC, 2009-2012: 9).

Con estos antecedentes el plan se propone como objetivo principal “Eliminar las distintas formas y prácticas sistemáticas de discriminación racial y de exclusión étnica cultural para promover una ciudadanía plural, intercultural e inclusiva a través de las políticas públicas del Estado” (PPEDREEC, 2009-2012: 11). Además se complementa con la ejecución de cinco ejes para el logro de este objetivo: Justicia y legislación; Integralidad de Derechos; Educación, comunicación e información; Participación ciudadana y fortalecimiento institucional; Relaciones internacionales.

La creación de este plan y su puesta en marcha inciden en el contexto del turismo comunitario, ya que se evidencia el reconocimiento de la discriminación racial y exclusión étnica en el convivir nacional. Dentro del grupo discriminado se ubicó a los comunidades indígenas, afrodescendientes y montubios, grupos que constituyen los principales actores del turismo comunitario. Esta es una pauta importante para el análisis del encuentro entre los turistas nacionales en su mayoría mestizos provenientes de centros urbanos como Quito, Guayaquil y Cuenca, porque muchas de las actitudes y comportamientos durante el encuentro pueden referirse a este problema social que se identifica en el plan.

Por otra parte, es un avance a este problema social, el hecho que se proponga ejes que atraviesan aspectos trascendentales en la construcción de una sociedad como lo es la justicia, educación, comunicación y economía.

Características relevantes del mercado para el turismo comunitario en Ecuador

El presente estudio se propone un acercamiento sociocultural al encuentro turista-anfitrión, sin embargo, se pueden identificar factores de la misma dinámica del mercado turístico que tendrían influencia en el encuentro.

A partir de los años 50 cuando empieza a desarrollarse con mayor fuerza el turismo, debido, “al aumento del bienestar económico y el aumento del tiempo libre u ocio, en los países centrales desarrollados” (Sancho, 1998: 61). Año tras año, la Organización Mundial de Turismo (OMT) en sus reportes estadísticas muestra el crecimiento continuo de los arribos internacionales, que “en el año 2010 alcanzó los 940 millones” (OMT, 2011: 3). El Ministerio de Turismo considera que, actualmente, existen dos factores adicionales que permiten el crecimiento de este mercado a nivel mundial, “el incremento de información y de facilidades para reservar (disponibles en Internet) y la continua expansión de viajes de bajo costo” (PIMTE, 2009: 10). Estos datos muestran que una de las principales variables que intervienen en el deseo de viajar es la capacidad de gasto que tenga el turista.

El Ministerio de Turismo ha ejecutado en el año 2009 un Plan Integral de Marketing Turístico (PIMTE) para los segmentos en los que se ha dividido la demanda: turismo internacional y turismo interno. Para mejor identificación de éstos, es oportuno mostrar la caracterización que hace la OMT de los visitantes que participan en la demanda. Por un lado está el visitante internacional que “designa a toda persona que viaja, por un período no superior a 12 meses, a un país distinto de aquel en el que tiene su residencia habitual, pero fuera de su entorno habitual, y cuyo motivo principal de la visita no es el de ejercer una actividad que se remunere en el país visitado” (Sancho, 1998: 65). Por otra parte, el turista interno, designa “a toda personas que reside en un país y que viaja, por una duración no superior a 12 meses, a un lugar dentro del país pero distinto al de su entorno habitual, y cuyo motivo principal de la visita no es de ejercer una actividad que se remunere en el lugar visitado” (Sancho, 1998: 65). La persona que pernocta en el destino turístico es denominada turista y los visitantes de un día son llamados excursionistas, independientemente de su origen y domicilio.

Para Sancho (1998) la demanda turística está muy relacionada con la edad del individuo (no entendida como edad cronológica, sino más bien como edad *doméstica*), ya que cada edad se caracteriza por una serie de preocupaciones, actividades, intereses e inquietudes, que dan forma al tipo de vacaciones elegido por cada grupo.

En los países desarrollados se produce lo que se conoce por *paradoja del ocio*, en la que queda reflejada la vida de un individuo: cuando se es joven se tiene tiempo, pero no dinero para viajar; cuando se es adulto, se tiene dinero, pero no tiempo. Las naciones en vías de desarrollo, fundamentalmente rurales, con altos índices de natalidad y de mortalidad, con jóvenes y extensas familias, se caracterizan por una baja propensión al viaje, ya que subsisten de la agricultura y sus poblaciones no tienen ni tiempo ni dinero para gastar en el turismo. Sin embargo, las naciones desarrolladas, predominantemente urbanas, con bajos índices de natalidad y de mortalidad, con un alto poder adquisitivo por parte de una población con necesidad de escapar de la urbe y con intereses diversos, se caracterizan por una alta propensión al viaje (Sancho, 1998: 81).

En cuanto a llegadas internacionales, en el año 2008, el Ecuador alcanzó “1.005.297 llegadas internacionales, que con respecto al año 2007 represento el 7,23% de crecimiento, y con relación al 2002 fue el 47,20%” (PIMTE, 2009:10). Estas cifras aunque alentadoras para el mercado turístico nacional deben ser tomadas con cautela a opinión de Prieto (2011). “Una importante proporción de las personas consideradas como turistas internacionales son originarias de los países vecinos quienes entran al país con el propósito de insertarse al mercado laboral, refugiarse u hacer tránsito para otros puntos de migración y no lo son verdaderamente” (Prieto, 2011: 10).

El PIMTE (2009) identifica que los principales mercados emisores para Ecuador están estructurados en cuatro regiones emisoras importantes:

- 🌸 Norteamérica: EEUU y Canadá
- 🌸 Europa: España, Francia, Italia, Alemania, Reino Unido, Países Bajos
- 🌸 MERCOSUR: Argentina, Chile y Brasil
- 🌸 Países Vecinos: Colombia y Perú

En este mismo informe se evidencia que el orden de interés en los productos turísticos ofertados por el país son: “circuitos generales, ecoturismo, cruceros (principalmente en las Islas Galápagos) y finalmente el turismo cultural (donde se incluye el turismo comunitario)” (PIMTE, 2009: 14).

En este estudio se identifica la estacionalidad de la demanda, es decir las épocas de mayor afluencia de visitantes internacionales. “Los meses de mayor afluencia de visitantes internacionales al Ecuador son Enero, Marzo, Junio, Julio, Agosto y Diciembre. Se acentúan los meses de Junio, Julio y Agosto por tratarse de temporada alta, tal como se demuestra en la gráfica con la comparativa 2002-2008” (PIMTE, 2009: 10).

En cuanto al turismo interno, no existe información estadística oficial actualizada sobre este segmento de la demanda. La última investigación oficial sobre el turismo interno la hizo el Ministerio de Turismo a raíz de la implementación del Proyecto Cuenta Satélite de Turismo del Ecuador (CSTE) conjuntamente con el SETE – Sistema de Estadísticas Turísticas del Ecuador, que se realizó durante el periodo junio 2002-julio 2003 en cooperación con el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC), Banco Central del Ecuador (BCE), Dirección Nacional de Migración de la Policía Nacional, Federación Nacional de Cámaras Provinciales de Turismo (FENACAPTUR).

De acuerdo a este informe los mercados de origen principales son Quito, Guayaquil y Cuenca.

En cuanto a la estacionalidad de los desplazamientos de los ecuatorianos están divididos por temporadas: temporada baja de Mayo a Noviembre y temporada alta de Diciembre a Abril. Así también, está caracterizada la temporada de Costa que coincide con la temporada Alta de Diciembre a Abril y la temporada de Sierra de Junio a Septiembre. En este mismo informe se identifica como los feriados más importantes para los ecuatorianos a: Carnaval (Febrero), Semana Santa (Abril), Difuntos (Noviembre), Navidad (Diciembre) y Fin de Año (Diciembre). Los motivos principales de visita en feriados y fines de semana son: recreación y visitas a familias y amigos, en el caso de visitas a comunidades indígenas, muestra poco interés para el turista interno.

Los desplazamientos típicos son fines de semana (estimado de 1/2 noches), puentes (estimado de 2/3 noches) y vacaciones (estimado de 7 noches). Los desplazamientos de 3 a 4 días suponen un estimado del 48% de los desplazamientos, los de 6-7 días un 25%, los de 1 a 2 días 19% y los demás de 9 días 19%.

El 64% de los ecuatorianos son excursionistas en sentido estricto (no pernoctan fuera de su residencia habitual); el 36% de los ecuatorianos pernoctan fuera de su lugar de residencia habitual por tanto se consideran turistas.

Oferta del turismo comunitario

Actualmente, es creciente el número de proyectos de turismo comunitario en el país, no sólo por parte de comunidades indígenas, sino también afrodescendientes, montubios y los mismos mestizos. Para Solís, el interés se genera también por la incidencia económica que esta modalidad tiene “es un sector creciente e importante para no menos de 100 comunidades indígenas y campesinas –unas 3.000 familias-. Esta actividad, por lo tanto, beneficia directa e indirectamente a no menos de 15.000 personas del sector rural ecuatoriano (FEPTCE citado en Solís, 2007: 30). De acuerdo a información del departamento de turismo comunitario del Ministerio de Turismo, actualmente existen noventa y cuatro establecimientos turísticos comunitarios en todo el país, sin embargo, existen comunidades que quedan fuera de estas estadísticas ya que aun no obtienen el reconocimiento jurídico por parte de este ministerio.

La FEPTCE⁷ elaboró un documento de estadísticas de la oferta turística de las comunidades miembros de su organización, de donde se destacan los siguientes indicadores que generan interés para la presente investigación.

La nacionalidad Kichwa es la de mayor participación en el turismo comunitario y la de menor participación es la nacionalidad Shuar –hay que tomar en cuenta que estos datos pertenecen solo a los miembros de FEPTCE, donde no participan nacionalidades como la Tsáchila-.

⁷ Información tomada de: <http://www.feptce.org/images/stories/contenido/pdfs/estadistico-feptce.pdf> (visitado, 2011 abril 29).

En cuanto a los servicios básicos, la mayoría de Centros Turísticos Comunitarios (CTC's) cuentan con servicio eléctrico; el agua entubada es la principal fuente de abastecimiento de agua para el consumo; apenas el 12% de proyectos cuentan con red de alcantarillado público, los restantes proyectos utilizan, principalmente, pozos sépticos; para la comunicación telefónica cuentan con telefonía celular; y, no más del 20% de las comunidades tienen acceso a internet.

Aproximadamente el 75% de los CTC's consideran que poseen atractivos naturales y atractivos culturales (donde se incluyen ellos como grupo étnico). Las actividades de mayor consumo por parte de los visitantes son: caminatas por senderos, observación de flora y fauna, y participación en fiestas y ritos. En cuanto al alojamiento el 47% de los proyectos cuentan con cabañas destinadas a los visitantes, el 29% los hospedan en casas de la comunidad, el resto de proyectos no ofrecen servicio de alojamiento o brindan espacios para camping. El 98% de los CTC's ofrecen servicio de alimentación que consiste, principalmente, en la degustación de comida tradicional de la comunidad.

Como lo evidencio los datos presentados por FEPTCE, los proyectos de turismo comunitario incursionan en el mercado turístico, a través de la promoción y comercialización de sus recursos naturales y culturales (donde se incluye como grupo étnico de acuerdo al inventario de atractivos turísticos del MINTUR).

Con los antecedentes presentados en el contexto histórico que está detrás del turismo comunitario, vale la pena, presentar una breve aproximación a la construcción que se hace del indígena como producto turístico. Para ello vale la pena citar el trabajo de Prieto (2008), donde a través de un recuento de lo que fue la llamada “misión cultural indígena”, promovida por el entonces presidente Galo Plaza Lasso, donde participaron en un viaje diplomático un grupo de indígenas otavalos encabezados por Rosa Lema, mujer otavaleña.

La mirada proporcionada por la antropóloga Parsons⁸, sobre los indígenas y Rosa Lema fue adaptada por los organizadores de la misión cultural para publicitar al

⁸ Hacia 1938, la antropóloga norteamericana Elsie Clews Parsons (1945) realizó su etnografía de Peguche que tomó a Rosa Lema como el centro de su estudio. La publicación cuenta con diez capítulos que ubican al país y la comunidad; su vida material y la tecnología; la familia y el ciclo de vida; la religión, los

país en Estados Unidos. Esta acomodación se orientó a presentar a doña Rosa como un deseable destino turístico, a través de una retórica que destacó tres aspectos de los indígenas: sus habilidades manuales, su origen remoto y noble y, su integración social. De manera que un primer énfasis de la publicidad oficial fue caracterizar a las "clases indígenas" como hábiles artesanos manuales lo cual se expresaba en productos tales como los sombreros de paja toquilla, hamacas, artículos de cuero, alfombras de lana y casimires, (Prieto, 2008: 165).

A decir de la autora de este modo se da origen a la promoción y comercialización del indígena como atractivo turístico especialmente para los ojos de turistas norteamericanos. Luego de casi 60 años de transcurrido el hecho, el turismo comunitario hereda esta construcción social, no sólo desde los discursos del Ministerio de Turismo que cataloga a la cultura de las comunidades indígenas como potenciales "atractivos turísticos", sino también porque las mismas comunidades indígenas que diseñan la oferta turística, han tomado este legado y se construyen a sí mismos como un producto turístico. En el estudio de caso, que se describirá en el capítulo cuatro, el slogan publicitario da pistas sobre esta afirmación: "Tsáchilas: los últimos nativos existentes en el mundo, descúbrelos".

Consideraciones finales del contexto del turismo comunitario en Ecuador

La revisión del contexto permitió conocer los orígenes de las experiencias del turismo comunitario en el país, se identificó no sólo los factores del contexto internacional del mercado turístico que a partir de los años 80' empieza con una demanda de destinos que se preocupen por la conservación ambiental y tome en cuenta aspectos socio culturales, sino también, asumió la gran incidencia que las demandas del movimiento social indígena ha realizado en cuanto al manejo autónomo del territorio, el mismo que no es asumido como un terreno, sino como un espacio de vida y convivencia cultural. La actual Constitución Política del Ecuador a partir de la promulgación de principios y derechos que garantizan a los pueblos y nacionalidades del país, el reconocimiento de un Estado intercultural y plurinacional, abren la posibilidad de reflexionar sobre los reales logros, oportunidades y retos que espacios como el turismo comunitario tiene no sólo para el éxito del turismo comunitario, sino también para el conocimiento y reconocimiento de los diversos grupos humanos que conviven en la realidad nacional.

rituales y algunas tradiciones orales, así como un análisis de los patrones culturales. Este estudio sirvió de referente para la organización de la "misión cultural indígena".

CAPÍTULO III

Estrategia Metodológica

En mi ejercicio profesional, como guía de turismo, tuve la oportunidad de conocer varias experiencias de turismo comunitario en todo el Ecuador, con los kichwas del Napo, con los kichwas - canelos, con los cañaris, con los otavalos, con los panzaleos, con los montubios, con los saraguros, con gente colona y mestiza, que también emprende en este sector, etc. Considero que estas experiencias, de algún modo, pudiesen influir en la visualización que haga del estudio de caso, oya que son recuerdos gratos, y a veces no tan gratos, especialmente cuando los turistas no estaban conformes con el servicio brindado en las comunidades.

El compartir este antecedente de la autora, lo que busca es visualizar dos factores importantes para el desarrollo de la presente investigación: por un lado, abandonar la creencia generalizadora de que el turismo comunitario, para serlo debe ser un turismo donde los anfitriones sean indígenas, -vestidos de indígenas- que ofrecen comida típica, bailes ancestrales, artesanías, etc., es decir ir más allá de la folklorización homogeneizante para asumir la especificidad que cada emprendimiento de turismo comunitario tiene, la misma que surge por la diversidad cultural, así como, del contexto de cada una de ellas; el otro factor son las concepciones previas que la autora tiene por su experiencia profesional, concepciones que de algún modo se han ido contrastando en el desarrollo del marco teórico, que precedió a este capítulo. Este último punto, es bien justificado por Ruiz y Torres (2009): “los enunciados observacionales no se desligan de alguna teoría, intuición o conceptos y el conocimiento no se basa exclusivamente en la observación” (Ruiz y Torres, 2009: 23).

Estudio de caso

Asumir al turismo comunitario como objeto de estudio implica reconocer el escaso bagaje teórico y empírico que preceden a esta investigación. En este sentido es oportuno mencionar el criterio que Ruiz y Torres (2009) hacen de las investigaciones en turismo comunitario: “una de las condicionantes fundamentales que inciden en la falta de estudio empírico y reflexión teórica en el turismo comunitario, es el propio contexto

comunitario en el que tiene lugar estas experiencias turísticas, por lo que resulta especialmente oportuno – como estrategia de investigación- el estudio de caso” (Torres y Ruiz, 2009: 20).

Tomando como referencia la recomendación de Ruiz y Torres, así como de la diversidad de casos y contextos que el turismo comunitario despliega, la presente investigación ha optado por la ejecución de un estudio de caso específico, el mismo que fue seleccionado, considerando los siguientes parámetros: que sea un emprendimiento turístico administrado por una comunidad y no por un ente individual o privado, además que dicha comunidad pertenezca a un pueblo o nacionalidad indígena del Ecuador; que el emprendimiento tenga como mínimo cinco años de existencia; que aparezca o sea parte de planes o proyectos de promoción turística a nivel local o nacional; por cuestiones de logística y recursos económicos, otro parámetro importante, fue que esté cerca a la ciudad de Quito, por lo que la distancia óptima era de 2 a 3 horas; y finalmente, un recurso necesario fue la predisposición que la comunidad tenga para la realización de la investigación.

En base a los parámetros mencionados, se identificó como objeto de estudio al Museo Etnográfico Tsáchila, administrado por diez familias de la nacionalidad Tsáchila, para quienes éste es un museo “vivo” ya que comprende aproximadamente tres hectáreas de terreno donde se emplazan las viviendas de cada familia, que comparten el espacio con cabañas rústicas diseñadas para los turistas, así como con espacios comunitarios y senderos diseñados para el uso común de sus habitantes y de los turistas. El sitio se ubica a tres horas de la ciudad de Quito, en la provincia de Santo Domingo de los Tsáchilas, en el kilómetro 7 vía a Quevedo, en la comuna de Chigüilpe.

Abducción como alternativa pragmática de la investigación

Ruiz y Torres (2009) proponen dos casos que muestran la dificultad que la inducción y la deducción tienen, al tratar de asumir a una sola como enfoque investigativo.

Por un lado, la inducción pretende entregar enunciados generales a través de enunciados específicos, como la observación, por ejemplo, si en la comunidad X el factor determinante del éxito es el liderazgo, entonces en todas las comunidades que

ejecuten turismo comunitario, el éxito del turismo comunitario dependerá del éxito. A decir de Ruiz y Torres (2009), este enfoque reduce la investigación a un solo factor y obvia otros como el contexto, historia, etc. Por otra parte la deducción, va de lo general a lo específico, “una hipótesis sólo puede contrastarse empíricamente y únicamente después de que ha sido formulada” (Popper, citado en Ruiz y Torres, 2009: 23). Es decir el deductivismo no acepta la posibilidad de que una teoría pueda ser verificada por la experiencia.

Esta dicotomía, inducción / deducción, presenta un dilema para el desarrollo de la presente investigación, ya que por un lado, la generalización del inductivismo tiende a asumir al factor observado como el trascendental de todos los casos de turismo comunitario, olvidando otros claves como el contexto; y por otro lado, el deductivismo pretende que las experiencias se adecúen a un esquema teórico aceptado como válido. Conscientes de este dilema, Ruiz y Torres (2009), para el turismo comunitario, observan una alternativa teórica que permite ir más allá de la confrontación entre inducción y deducción. Ésta es la abducción que es una forma de conocimiento, que sirve de espacio donde deducción e inducción pueden coexistir. Las palabras de Ruiz y Torres (2009) dan una mejor descripción:

Se trata pues de una especie de balance, de un diálogo crítico entre lo que previamente se piensa y la experiencia de la observación, para desarrollar de este modo un proceso incesante de producción de teoría que va encauzando el conjunto de la investigación. Es necesario mantener un debate constante entre la teoría y los datos que la realidad empírica nos proporciona. No se trata de plegar los datos a la teoría previa, ni de olvidar la teoría para captar datos “en estado puro”: ambas cosas son imposibles; sino de desarrollar un diálogo equilibrado entre teorías disponibles y vida cotidiana, de forma que ninguna deba plegarse a la otra y de esta forma enriquecerse mutuamente. Pero sobre todo sin olvidar lo fundamental: la vida cotidiana, sus prácticas, tácticas y estrategias. De esta forma ni jugamos a la ficción de la observación sin base teórica, ni al delirio de expurgar datos que encajen en mi marco teórico. Lo que pensamos y lo que vemos deben equilibrarse. Si no es así ¿dónde residirá el avance del conocimiento?” (Ruiz y Torres, 2009: 35).

De algún modo, la abducción mejora el panorama del modo en que la autora intercalará la teoría y la experiencia en el campo. Ya que durante el desarrollo del marco teórico de esta investigación se han ido presentando espacios que requieren una visualización empírica para entender mejor la teoría. Por el hecho de que el turismo comunitario es un campo relativamente nuevo de investigación, se requerirá

posiblemente de nuevos enfoques teóricos que ayuden a entender esta realidad. Es decir ir al campo, con un bagaje teórico que guíe el actuar, y no descartar situaciones que “no cuadren” en la teoría, sino que asumirlas como necesidades de una permanente revisión teórica.

¿Cuali o cuanti?

Es importante recordar que el turismo comunitario es un objeto de estudio donde confluyen diversos factores así como perspectivas y disciplinas por lo que vale la pena recordar el objeto específico del presente estudio, las relaciones turista-anfitrión, fundamentado en un enfoque intercultural. Esta reflexión lleva a la necesidad de identificar al proceso de investigación cualitativo, como principal estrategia metodológica para el presente estudio, pero no por ello, se descarta el aporte cuantitativo que puede utilizarse principalmente al momento de entender el contexto que rodea al objeto específico del estudio.

El proceso de investigación cualitativa permite desarrollar preguntas e hipótesis, durante o después de la recolección y el análisis de datos. Para Ruiz y Torres (2009), “Este proceso se mueve dinámicamente entre los ‘hechos’ y su interpretación en ambos sentidos. El énfasis no está en medir las variables involucradas en dicho fenómeno, sino en entenderlo” (Hernández, Hernández y Baptista, citados en Ruiz y Torres, 2009: 27).

La Organización Mundial de Turismo asume también la importancia del enfoque cualitativo en la investigación del campo turístico, ya que este enfoque: “es una estrategia usada para responder a preguntas sobre los grupos, comunidades e interacciones humanas y tienen una finalidad descriptiva de los fenómenos de interés o predictiva de los fenómenos turístico, o de los comportamiento humanos y su relación con el turismo” (OMT, 2001: 12).

Para el objeto del presente estudio, la relación entre turista y anfitrión dentro del turismo comunitario, a través de la investigación cualitativa, es posible asumir aspectos presentes en la realidad como: formas de organización social, redes de parentesco, dinámica del territorio, las relaciones de poder dentro de la comunidad, grados de

contacto con agentes externos públicos o privados, estrategias para la reproducción de las condiciones de vida material, formas de integración al mercado local y mundial, manifestaciones culturales, formas de representación del mundo, medicina tradicional, vestimenta, transmisión de conocimientos, y, principalmente, la dinámica de las relaciones entre el turista y el anfitrión.

Otro punto importante, que la investigación cualitativa propone es un rol activo que la investigadora puede asumir para el desarrollo de la investigación, ya que sus visitas de campo parecen ser asumidas, por la comunidad, como una visita turística. Por lo que la investigadora debe propiciar procesos de empatía con los y las miembros de la comunidad, buscando de este modo poder compartir la cotidianidad con los “anfitriones”. Este es un proceso, que no resulta muy fácil, ya que la cultura de los Tsáchilas ha sido poco estudiada desde la academia, en comparación, con nacionalidades como la Kichwa. Esto lleva a que mucho de la dinámica y forma de vida no ha podido ser conocida de antemano, por lo que surgen dudas y “recelos” por parte de la investigadora al momento de estar en la comunidad. Sin embargo, este es otro reto, por decirlo así, que esta investigación propone, proporcionar referencias bibliográficas a futuras investigaciones que surgan alrededor de la dinámica cultural Tsáchila.

Como se menciona al inicio de este apartado, el enfoque cualitativo será la principal guía de este proceso investigativo. Sin embargo, lo cuantitativo tiene un espacio como elemento de apoyo al momento de comprender la realidad del objeto de estudio. Como lo expresan Ruiz y Torres (2009):

“La supremacía del enfoque cualitativo frente al cuantitativo se presumiría en el hecho de que el segundo es integrado por el primero. Los hechos sociales son producto de una multiplicidad de factores que interactúan entre sí, lo cual demanda una explicación multicausal que no puede sino sustentarse en el desarrollo de metodologías complementarias y en la debida triangulación de sus resultados” (Ruiz y Torres, 2009: 30).

El método cuantitativo permite la recolección de datos, además busca probar hipótesis previamente establecidas, confiando en la medición numérica y frecuentemente recurre a la estadística (Hernández, Hernández y Baptista, citados en Ruiz y Torres, 2009: 26). Por lo que este método permitiría manejar elementos cuantificables del contexto del estudio de caso, como lo es ubicación geográfica,

extensión y características del territorio, población, actividades económicas, vivienda, transporte, comunicaciones, infraestructura, alojamiento en sus diferentes aspectos cuantificables, así como, los números de visitas, ingresos, gastos, etc.

Herramientas etnográficas

Dentro de su propuesta metodológica para investigaciones referentes a turismo comunitario, Ruiz y Torres (2009) abogan por la etnografía como la manera más adecuada de estudiar el turismo comunitario. “Hay que superar falsas dicotomías como inducción / deducción y cualitativo / cuantitativo, a través de la integración de todas ellas en un marco de investigación pragmático” (Ruiz y Torres, 2009: 33). Sin embargo, debido a las circunstancias y condiciones que enmarcan la presente investigación, no se realizará una etnografía, pero se adoptarán algunas de las recomendaciones que Ruiz y Torres (2009) hacen sobre el uso de la etnografía, no de una manera amplia, sino específica en algunas de las herramientas que se mencionarán más adelante.

La idea básica es abandonar una posición meramente descriptiva de “sociedades primitivas”, para asumir una posición investigativa que busque información de primera mano, a través de la participación directa en algunos de los espacios que la dinámica del turismo en la zona de estudio genere.

Herramientas de investigación

Se ha elegido, sobre las necesidades del objeto de estudio, varias técnicas de estudio de campo, mencionadas por Kottak (2007). La descripción de estas herramientas que se hace a continuación, son una referencia útil para la investigación de campo.

- Observación participante: la cual parte de la necesaria empatía que la investigadora tiene que asumir para ser recibida en la comunidad, ya que esta técnica implica compartir espacios vivenciales en el hecho turístico y comunitario. Es posible asumir dos roles, como visitante, otras como turista y en caso de apoyar a la comunidad en la recepción de turistas como guía, asumir el rol de anfitriona.
- Conversaciones, unas veces más y otras veces menos formales, y que van desde la charla en los encuentros cotidianos, que contribuye a mantener la

relación y ponerse al día de lo que pasa, hasta las *entrevistas* prolongadas, que pueden ser estructuradas o no.

- Trabajo detallado con *informantes privilegiados* sobre aspectos determinados de la vida comunitaria.
- Entrevistas en profundidad, conducentes con frecuencia a la recopilación de *historias de vida* de determinadas personas (narradores).
- Descubrimiento de las creencias y percepciones locales (nativas), que puedan ser comparadas con las propias observaciones y conclusiones de la investigadora.

Además de las técnicas mencionadas por Kottak, se hace necesaria la utilización de un diario de campo, el cual es considerado como «el documento personal por excelencia». “su peculiaridad reside en el hecho de que los diarios se escriben para uso estrictamente personal e inmediatamente después de que se produzcan los hechos descritos” (Corbetta, 2007: 379).

Aunque parezca obvio, la revisión de documentos, especialmente, institucional, deberá requerir un tratamiento especial. Corbetta (2007), considera que las tres acciones básicas que fundamentan las técnicas de investigación cualitativa son *observar, preguntar y leer*” (Corbetta, 2007: 404). Las dos primeras acciones, preguntar y observar, fueron consideradas por Kottak. Leer, en este caso, especifica los documentos producidos, por individuos e instituciones. “Un *documento* se define como cualquier material que proporciona información sobre un determinado fenómeno social y que existe al margen de la acción del investigador. Los *documentos institucionales* son producidos por las instituciones o por individuos en el contexto de sus funciones institucionales y tienen *naturaleza pública*” (Corbetta, 2007: 404).

A continuación se despliega una tabla con un resumen de la estrategia metodológica:

SUJETO DE INVESTIGACIÓN	CATEGORÍAS DE ANÁLISIS	FUENTES DE INFORMACIÓN	TÉCNICAS DE RECOLECCIÓN DE DATOS
Instituciones públicas Ministerio de Turismo Municipio de Santo Domingo otros entes estatales de incidencia	Análisis teórico de la interculturalidad y el turismo comunitario. Contexto internacional del turismo Qué significado tiene el turismo comunitario en las nacionalidades indígenas del Ecuador	Documentos internacionales Documentos estatales y ministeriales Documentos de ONG Documentos de planificación Funcionarios públicos y privados	Análisis documental Entrevistas a profundidad
Agentes intermediarios: agencias de viaje, guías de turismo	Percepción del turismo comunitario y la interculturalidad para los agentes intermediarios del turismo	Documentos promocionales y publicitarios Guías de turismo y agentes de viaje	Análisis documental Entrevistas a profundidad
Anfitriones: Miembros del Museo Etnográfico Tsáchila	El turismo comunitario en la comunidad: historia, actores, incidencia. Percepciones del encuentro con el turista	Documentos Miembros de la comunidad Observaciones a la comunidad Fotografías y videos	Análisis documental Entrevistas a profundidad Observación pasiva Observación participante
Turistas: Nacionales Extranjeros	Percepciones del lugar y del encuentro con el anfitrión	Visitas que los turistas hacen al Museo Etnográfico Turistas nacionales y extranjeros Videos y fotografías	Entrevistas a profundidad Encuestas Observaciones pasivas Observaciones participantes

Cuadro adaptado por: Verónica Santafé

Fuente: (Carvajal, 2006: 26).

CAPÍTULO IV

Estudio de caso

Retomando a Austin (2002), sobre asumir a la identidad como la cultura contextualizada, y dentro de ésta reconocer a la geografía, historia y procesos productivos como parte de la misma. A continuación se propone una aproximación a la identidad de la nacionalidad Tsáchila. Enseguida, se da a conocer la experiencia de turismo comunitario del Museo Etnográfico Tsáchila, donde el espacio, la historia, los actores, y demás factores configuran una dinámica de interrelación cultural, por demás pertinente para entender y reflexionar desde una perspectiva crítica de la interculturalidad.

La identidad Tsáchila

Históricamente, la etnia Tsáchila, ha sido objeto de la presión e influencia sobre su identidad, en la que se reconocen elementos tales como el idioma, tradiciones, costumbres, cosmovisión y, principalmente, su territorio.

Los “Colorados”, era el tradicional término como la sociedad ecuatoriana había identificado a esta nacionalidad, nombre que hacía alusión al color rojo del cabello de los hombres, que se obtenía con la impregnación de achiote mezclado con el aceite vegetal del tangaré. Los “Calazacones”, los “Zaracay”, eran otros de los términos comunes con los que también se los mencionaba, nombres que a decir de los mismos Tsáchilas, eran despectivos y peyorativos para su gente. Hace aproximadamente tres décadas, y fruto de un proceso de auto-reconocimiento que la nacionalidad decide hacer de sí mismo, el sentido identitario empieza a cambiar. A criterio de Henry Calazacón, miembro del “Museo Etnográfico Tsáchila”, fueron tres las acciones principales de este proceso que cambiaron la forma de vida de los Tsáchilas, especialmente, de la comunidad de Chigüilpe.

La primera acción fue la intervención del antropólogo ecuatoriano Guillermo Robalino Lara, quien ejecutó un estudio en torno a cómo habíamos vivido, cómo vivíamos y cuáles eran los significados y los sentidos de cada elemento y momento de nuestra vida, este proceso involucró la participación activa de la comunidad Tsáchila, en la investigación y validación de la información.

La segunda acción –derivada de la primera- fue descubrirnos como “Tsáchila” y dejar de ser “Colorados”. Habíamos aceptado ser “Colorados”, tal como nos

llamaban los otros, ¡y no había discusión!, de hecho los “vegetalistas” o curanderos –asentados en la vía, a la época –eran las personas más visibles del grupo Tsáchila y anunciaban sus servicios como “Colorados”. El antropólogo y el grupo de jóvenes investigadores Tsáchilas explicaban la importancia de recuperar el “nombre étnico”, es decir el nombre con el cual nos definíamos a nosotros mismos y que nos diferenciaba de los demás. Así Tsáchila, la “Verdadera Gente”, fue el nombre que recuperamos y que nos llamamos ahora. Atada a la recuperación del nombre étnico, también trabajamos en la reflexión de nuestras fiestas representativas. Poco a poco, abandonamos la celebración del Día de la Raza que celebrábamos el 12 de octubre y pasamos a celebrar la fiesta del Ka’sama, que finalmente, está constituida como fiesta emblemática Tsáchila.

La tercera acción fue la institucionalización del grupo de música y danza Tsáchila que existía, como resultado de la iniciativa de los jóvenes de la comuna Chigiülpe. Con el antropólogo Guillermo Robalino iniciamos la construcción del museo vivo.- Museo Etnográfico Tsáchila-, así como la conservación de los bosques nativos que se encontraban en el territorio (Robalino, 1989:5).

Actualmente, los miembros del museo, consideran que el auto reconocerse con el nombre Tsáchila es un avance para su cultura y para la relación que tienen con el resto de personas no Tsáchilas.

Antes la gente en la ciudad nos discriminaba, entonces los jóvenes se sentían avergonzados, y decidían abandonar su vestuario, su idioma, etc. Pero con el tiempo y con el proyecto de revalorizarnos, las cosas poco a poco han cambiado, el hecho mismo que la provincia se llame Santo Domingo de los Tsáchilas, nos coloca en una situación de permanencia ancestral en estas tierras. Ahora nosotros salimos a la ciudad y, aunque no vestimos nuestro traje típico, si llevamos pintado el pelo con achiote, porque ese es nuestro principal símbolo de identidad. Esto también hace que los mestizos nos vean diferente, cuando vamos a la ciudad hay gente que nos felicita por mantener nuestra cultura, claro que todavía hay gente que se burla de nosotros, pero creemos más que es por el desconocimiento de nuestra cultura, para eso mismo existe el museo (Entrevista, comunidad 01, marzo 2011).

Su idioma es el Tsáfiqui⁹, y su recuperación y mantenimiento ha sido uno de sus principales objetivos que tienen los miembros del museo, -en otros proyectos turísticos

9 El kichwa o runa shimi se asentó en todo el territorio, sobre todo de la sierra, después de unos treinta años. Lo sabemos porque el Sínodo Quitense del año 1592 habla de que existían las por entonces se llamaron “lenguas maternas”; entre ellas, el pasto, el caranqui, el puruhuaya, el cañarí y el tallan que fueron poco a poco borradas por la lengua conquistadora. En toda América hubo más de un millar de lenguas maternas; por eso los misioneros eligieron al quichua como lengua general para obligar a los indios a aprenderla y facilitar su adoctrinamiento. Según el itinerario para Párrocos de las Indias, los misioneros de las diferentes ordenes tenían que aprender el quichua para transmitir las verdades de la fe a los indígenas. (Costales, 2002: 95).

Los grupos indígenas de la Sierra y Amazonía en su mayoría poseen en su historia este legado lingüístico quichua –traído a estas tierras por los incas-, escasos son los grupos del actual territorio ecuatoriano que no absorbieron este legado cultural y mantienen sus rasgos identitarios, de ellos destaca a los grupos de legado lingüístico macro-chibcha, como son los Tsáchilas y los Chachis (Costales, 2002: 7).

como Tolón Pelé y Shinopi Bolón, de la misma nacionalidad, también se evidenció este proceso de recuperación del idioma. Una de las mujeres que pertenece al museo, y madre de familia, recalca que la recuperación del idioma no es un proceso que dará resultados si se espera que se lo haga en las escuelas interculturales bilingües que funcionan en la zona, ella considera que es un proceso que se fortalece en la familia:

En la comunidad hay una escuela intercultural bilingüe, pero los profesores no son Tsáchilas y por eso no saben nuestro idioma, por eso aquí en la comunidad, y más en el museo, se decidió que el primer idioma que hable el niño sea el Tsáfiqui, los padres sólo podemos hablar a nuestros hijos este idioma hasta los cuatro años, luego pueden los niños aprender el español. (Entrevista, comunidad 02, abril 2011)

Concuerda con esta opinión el *poné* principal que habita en el museo, para él la enseñanza del idioma Tsáfiqui es una responsabilidad de ellos mismos, porque los profesores mestizos no entienden su cultura, y tratan de interpretarla desde la suya.

Los profesores de la escuela de Chigiülpe son mestizos, ellos hacen problema a nuestros niños porque dicen que no pronuncian bien el español; ellos no reflexionan que en la propia lengua española, hay variaciones, por ejemplo al manabita es difícil de entenderle, al cuencano peor, a pesar que los dos hablan español. El idioma original de nuestros niños es el Tsáfiqui y es un idioma que nace de nuestro modo de vida, cada palabra tiene un significado de nuestra cultura. Eso no entienden los profesores mestizos y por eso discriminan a nuestros niños. Por eso en nuestro museo decidimos fortalecer el idioma y la cultura. (Entrevista, comunidad 04, julio 2011).

Estas afirmaciones fueron corroboradas por la investigadora, ya que durante las visitas al museo, la comunicación con los infantes de la comunidad era difícil a través del idioma castellano, ya que ellos, efectivamente, no lo hablaban.

Territorio

En cuanto a los antecedentes históricos se recurrirá principalmente al estudio elaborado por los esposos Costales (2002), así como al estudio de Robalino (1989), que a decir de Juncosa (2002) son dos de los estudios más profundos ejecutados sobre esta nacionalidad.

Históricamente, el territorio constituye uno de los elementos de mayor presión y destrucción que esta nacionalidad ha sufrido. De acuerdo a Costales (2002), los Tsáchilas son un grupo étnico de permanencia pre-incásica que ocuparon una extensa zona: “habrían habitado ancestralmente el territorio comprendido entre los ríos Mira al norte del actual Ecuador y llegaba hasta el río Chanchan en el austro ecuatoriano, su límite oriental fue los flancos occidentales de la cordillera Occidental y llegaban al oeste hasta las zonas costeras” (Costales, 2002: 13). A la llegada de los españoles y las misiones católicas, procedieron a demarcar territorios en base a su conveniencia.

El ancestral territorio Yumbo o Colorado, fue de a poco desmembrado y puesto bajo órdenes coloniales. Un grupo importante –de acuerdo a los datos serían los miembros de la actual nacionalidad Tsáchila- decidió replegarse hacia la cabecera de la cuenca del río Daule, ya que este era un territorio inhóspito y temido para los españoles, debido al clima tropical. Sin embargo, los misioneros en varios escritos manifestaban su preocupación por el necesario adoctrinamiento que este grupo requeriría ya que aducían que eran grandes hechiceros y practicantes de brujería. (Costales, 2002).

Organizativamente los Tsáchilas habían vivido como un grupo extendido habitando un territorio amplio donde se reproducen su vida, dependientes de la caza y recolección de los recursos que existían en su territorio. Para 1937 con la expedición de la Ley de Comunas, se ven obligados a agruparse como comunas, ya que era el único medio legal que amparaba la tenencia de la tierra, de este modo los asentamientos pasan a llamarse comunas. En la década de los sesenta, con la apertura de la carretera Quito – Santo Domingo, esta zona empieza a ser atractiva para el comercio por ser un punto intermedio entre la Costa y la Sierra, es por este motivo que a raíz de la Reforma Agraria de 1973, el territorio Tsáchila es sustraído por parte de una ola migratoria de otras regiones del país que llegaron a la zona de Santo Domingo, y se posicionaron del territorio haciendo uso del *res nullius*. En base a datos del DINEIB, se conoce que el territorio Tsáchila se redujo de 19.119 has adjudicadas inicialmente a las comunas, actualmente son 9.536 has. que están en constante peligro por la invasión de colonos y la urbanización de la ciudad de Santo Domingo” (Disponible en: http://www.dineib.gov.ec/_upload/tsachila.pdf. Visitado, Julio 23, 2011)

Este territorio no es continuó, ya que se delimitaron territorios pequeños alrededor de cada asentamiento existente a esa fecha, los cuales estaban alejados unos de otros, de

este modo se generaron pequeñas comunas, en su mayoría ubicadas al noroccidente en la vía a Chone y al sur en la vía a Quevedo. Las comunas actuales son: Chigüilpe, Otongo - Mapalí, Peripa, El Poste, Tahuasa, El Búa, Cóngoma y los Naranjos.

El problema del territorio, actualmente, sigue latente y a decir de los mismos Tsáchilas el problema se agrava por la separación territorial entre las comunas:

Los invasores se aprovechan de que no estamos juntos. Así desapareció hace algunos años una comunidad. Aquí en nuestra comunidad Chigüilpe, los prostíbulos y burdeles están robando nuestro territorio. Cuando nosotros reclamamos, ante las autoridades, como vamos 2 o 3 líderes no nos hacen caso, sería distinto si fuésemos los líderes de todas las comunidades. Por eso los dueños de estos lugares se aprovechan y nos intimidan y nos amenazan de muerte” (Entrevista, comunidad 04, julio 2011).

Además de la pérdida continua del territorio ancestral, existe otro problema con respecto al “uso” que los Tsáchilas le dan a su tierra, que fue identificado ya por Costales (2002), “en la Reforma Agraria no sólo se afecta la extensión del territorio sino también su uso, ya que el gobierno obligaba a que el principal uso que se le dé a las tierras sea agrícola, de este modo se cambiaba el modo de relación entre la naturaleza y el Tsáchila, de lugar de vida a recurso a explotarse” (Costales, 2002: 118).

Finalmente, varios de los entrevistados en la comunidad, consideraron que, hoy en día, la contaminación de su territorio, especialmente de los ríos, también está destruyendo su espacio de vida, que se evidencia en la falta de alimentos en sus chacras y los peces en el río, esto afecta a su soberanía alimentaria, ya que de a poco el abastecimiento de víveres en la ciudad ha generado dependencia a productos foráneos y una creciente necesidad de dinero para adquirirlos.

Como se pudo visibilizar en este recuento histórico el cambio del territorio ancestral Tsáchila no ha sido sólo con respecto a la extensión sino también con respecto al uso del mismo. También se observó que el cambio se ha generado, principalmente, por la intervención de factores externos, que han presionado sobre un modelo de gestión del territorio no contemplado por el Estado, el cual por el desconocimiento de la dinámica de vida y cultural de esta nacionalidad ha ejecutado leyes y proyectos en beneficio de las “mayorías mestizas”.

Los antecedentes son claros, los Tsáchilas, al igual que la mayoría de nacionalidades indígenas del país, han sido víctimas de la inobservancia jurídica estatal que ha considerado a sus territorios como un recurso antes que como un espacio de vida de acuerdo a la dinámica de vida ancestral de estas culturas. Sin embargo, a decir de uno de los miembros del museo “los Tsáchilas hemos decidido dejar de ser pasivos ante quienes nos oprimen y discriminan, ahora buscamos generar nuestras propias estrategias de vida” (Entrevista, comunidad 01, abril 2011). Este testimonio bien podría ser aplaudido por Canclini, quien al hablar de las estrategias para lograr la interculturalidad, consideraba que “ni el victimismo ni el paternalismo son estrategias adecuadas para el logro de la interculturalidad” (Canclini, 1990). Los Tsáchilas en Chigüilpe al proponer estrategias endógenas de adaptación al cambio, provocada por agentes externos, para conservar su cultura precisamente evidencian que Canclini no está muy lejos de la verdad.

Fortalecimiento colectivo de la identidad

Consciente de la presión sobre su territorio y de la pérdida de la identidad cultural, los Tsáchilas decidieron ejecutar estrategias que les permitan mantener y fortalecer su identidad, para desde este modo ser más fuertes en la defensa de su territorio. La primera estrategia ha sido la consolidación de la familia como primer núcleo organizativo, ya que la gran familia Tsáchila, como se vio en líneas anteriores fue dividida al crearse comunas separadas por kilómetros entre unas de otras. Para consolidar la familia han adoptado acciones como fomentar el matrimonio entre miembros de la misma nacionalidad, la valoración del rol de la mujer como madre de familia y participe de proyectos comunitarios.

La familia se forma entre personas Tsáchilas, debemos enseñar Tsáfiqui a nuestros hijos. El trabajo de nuestras mujeres es muy importante, porque ellas son las encargadas de cuidar la familia y es un rol que nosotros respetamos. Ellas van a la escuela y el colegio, pero luego son madres de familia, por eso es que ninguna mujer Tsáchila trabaja como empleada en la ciudad, lo que si pasa con mujeres indígenas de otras nacionalidades. (Entrevista, comunidad 01, abril 2011).

Este testimonio fue corroborado por una de las mujeres del museo, ella cuenta que su rol en la comunidad es importante y respetado.

Yo me casé a los 17 años y dejé mi comunidad para ser parte de esta comunidad que es la de mi esposo, luego de 7 años de casados tuve a mi hija, ella es mi principal obligación, yo le cuido y enseño tsáfiqui, mientras mi esposo se va a trabajar en la agricultura. Trabajo como guía y hago artesanías para el turismo en el museo, pero esto para mi es secundario, porque lo más importante es nuestra familia. Las mujeres Tsáchilas no tenemos muchos hijos, no somos empleadas de los de la ciudad y si podemos ser líderes. (Entrevista, comunidad 02, abril 2011).

En cuanto a la gobernabilidad en la nacionalidad, se tejen variadas percepciones sobre este aspecto, para algunos miembros de la nacionalidad, está bien para otros mal, del mismo modo al decir de algunos agentes externos, se evidencia división y para otros una adaptación al cambio.

A decir de Robalino (1989) el poder político entre los Tsáchilas estaba asociado al manejo del poder espiritual en una relación del menos a más fuerte, situación que daba lugar a las jerarquías grupales mediante el prestigio de los chamanes locales que era la forma primigenia de expresar el poder.

Uno de los miembros del museo, hace un recuento histórico del liderazgo en la nacionalidad en los últimos cincuenta años, en base a un recorte de periódico que el entrevistado leyó y explicó a la investigadora.

En los años 60, con la presión sobre el territorio Tsáchila y la obligada organización de su territorio en comunas, la legislación ecuatoriana, incidió para que el poder político dentro de la nacionalidad ejecutado por los *ponés* principales, sea cambie a representantes reconocidos por el Estado, de este modo aparecen los presidentes de los cabildos como representantes de cada comuna. En 1971 el entonces presidente José María Velasco Ibarra, a través del Acuerdo Ministerial N°172 del 27 de mayo de 1971, instituye entre los Tsáchilas una forma de gobierno que reconoce a un gobernador como el líder y representante del grupo ante el Estado, en aquel entonces esta designación recayó en el *poné* principal que fue Abraham Calazacón, de este modo se generó un líder aceptado por el grupo y por el Estado ecuatoriano. Los estatutos que contemplan la creación de la gobernación indicaban el carácter vitalicio de esta función, de este modo sólo con el fallecimiento de Abraham Calazacón se designó un nuevo gobernador, que recayó en manos Nicanor Calazacón, hijo de Abraham. Nicanor permaneció en el cargo por el lapso de 15 años, debido a la presión de otros miembros del grupo para que se reforme los estatutos y se abandone el carácter vitalicio de la gobernación, se convoca a elecciones. De este modo se crea al interior de la nacionalidad un tribunal electoral para elegir a su representante “democrático” que ejercerá sus funciones en un lapso de cuatro años con derecho a reelección, el nuevo gobernador fue Manuel Calazacón, quien al finalizar el tiempo de su cargo, se negó a dejar el cargo, lo que ameritó una intervención de los cabildos comunales para convocar una nueva asamblea en donde se establecían artículos que impidan la permanencia en el cargo de gobernador de manera ilegal, así mismo se decidió

cambiar el nombre que se los designaba de “indios colorados” a nacionalidad Tsáchila, estos cambios se legalizaron con el Acuerdo Ministerial N° 15 con fecha 22 de enero del 2002. Fruto de las elecciones, se eligió nuevamente como gobernador al señor Nicanor Calazacón, quien luego del período respectivo entregó el cargo a Hectór Aguavil que en el año 2010 entregó funciones a Gumercindo Aguavil, actual gobernador Tsáchila (Entrevista, comunidad 03, julio 2011).

Para el entrevistado, a partir del conflicto generado por la permanencia vitalicia del cargo de gobernador por parte de Manuel Calazacón, se generó una división en la nacionalidad, que ha permanecido hasta la actualidad. “Unos decidieron irse con Manuel Calazacón que se consideró gobernador vitalicio y otros reconocieron al gobernador elegido democráticamente. Nosotros reconocemos a Gumercindo Aguavil que pertenece a la comuna de Congoma” (Entrevista, comunidad 03, julio 2011).

La “política” tiene diferentes percepciones en los miembros del museo, para los mayores, la incursión de los Tsáchilas en cuestiones políticas –movimientos políticos– ha generado divisiones, “la gente del museo se dividió porque la mitad de miembros quisieron meterse en política y apoyar a la lista 35 –perteneciente al movimiento político del actual presidente del Ecuador, Rafael Correa–, este grupo recibió apoyo económico, sólo para ellos” (Entrevista, comunidad 03, julio 2011); otras versiones consideran que es una oportunidad para participar espacios antes restringidos a los mestizos. Actualmente dentro del concejo municipal de Santo Domingo de los Tsáchilas, existen dos concejales de esta nacionalidad el señor Nicanor Calazacón y el señor Manuel Calazacón.

Algunas versiones de miembros del Departamento de Desarrollo Local del Municipio de Santo Domingo, percibe que el actual gobernador, Gumercindo Aguavil, busca el desarrollo de toda la nacionalidad y unirla nuevamente, especialmente en el nivel de comunas donde se generarían mayores divisiones.

El dirigente Tsáchila actual busca unir nuevamente a su gente, ya que existen ocho comunidades, de las cuales hay 12 grupos que no obedecen a las directivas de sus comunidades. Existen alrededor 20 líderes Tsáchilas, cada quien con su línea política. Las comunas es donde más división se da, existen casos de conflictos entre los mismos Tsáchilas, por peleas por el uso del espacio turístico, por la explotación de materiales pétreos como en Mapalí, etc. (Entrevista, municipio 02, abril 2011).

Otro miembro de la nacionalidad valora el hecho que la dirigencia Tsáchila, busca la permanencia de su grupo, a través del fortalecimiento cultural. “Es grato ver que se generan agrupaciones entre los Tsáchilas, no precisamente por fines políticos o económicos sino por revalorizar su cultura” (Entrevista, municipio 02, abril 2011).

La resistencia a la intromisión de agentes políticos (partidos políticos) en el museo, fue uno de los comentarios constantes en las entrevistas ejecutadas a los miembros del museo, ellos consideran que la política ha generado divisiones.

Nosotros éramos casi 60 jefes de familia fundadores del museo acá en Chigiülpe y somos el referente de nuestra cultura. Sin embargo, llegaron políticos, que nos dividieron. Entonces nosotros tomamos la decisión que quienes permanecemos en el museo no debemos meternos en estos temas, porque el museo es el verdadero sitio de conservación de nuestra cultura y quienes quieran destruirlo, es porque quieren destruir a nuestra cultura. (Entrevista, comunidad 03, julio 2011).

Sistemas Productivos

Actualmente, la agricultura es su principal fuente de ingresos económicos, los productos que se cultivan en las chacras son yuca, plátano, cacao, maíz, piña, maracuyá, que luego los sacan a la venta en los mercados de la ciudad o para intermediarios, éstos últimos a decir de los Tsáchilas, los explotan pagándoles precios muy bajos por sus productos.

Otra fuente de ingresos es la “medicina natural”, conocida por los no Tsáchilas como “shamanismo”, ancestralmente los *poné* (nombre del sabio vegetalista) Tsáchilas han sido conocidos por su amplio conocimiento de las propiedades curativas de las plantas. Justamente, este es un tema que se presenta en el recorrido al museo, pero no todos los hombres pueden ejercer esta profesión. Manuel, uno de los miembros del museo, explica que para ser un *poné* debe prepararse desde niño y sujetarse a reglas de su cultura, ya que el *poné* es un guía del grupo.

Antiguamente, los *ponés* sólo ejercían su trabajo aquí en la comunidad en los sitios energéticos de la zona, pero con la fama que tenemos los Tsáchilas de ser buenos *ponés*, entraron gente de afuera y convencieron a los hombres de hacerse *ponés* sin el proceso que se requiere, entonces ellos sólo querían engañar a la gente y decían que está hecho mal, brujería. Empezaron a abrir locales cerca a la ciudad, pero ellos no son los verdaderos *ponés*. En el museo habemos tres, sólo nosotros podemos hacer curaciones (Entrevista, comunidad 01, marzo 2011).

Finalmente, una alternativa de fuente de ingresos, en los últimos años ha sido el turismo, el Museo Etnográfico Tsáchila fue el pionero, con el pasar de los años las restantes siete comunas decidieron también intervenir en esta actividad. Actualmente, todas ellas ofrecen alternativas turísticas para conocer la cultura Tsáchila, y en su mayoría son proyectos de gestión comunitaria. Este crecimiento de proyectos turísticos tiene dos tipos de interpretaciones; por un lado está la del municipio, quienes observan con beneplácito en crecimiento de estos proyectos, “todas las comunas tienen un proyecto turístico, parece que es una de la actividades que más les gusta hacer y para nosotros está bien porque los turistas buscan comunidades indígenas ancestrales” (Entrevista, municipio 02, abril 2011); por otro lado, está la opinión de uno de los miembros del Museo Etnográfico Tsáchila en Chigüilpe, quien considera que “el aumento de proyectos similares al museo, genera rivalidades entre las comunas, ya que se ofrece lo mismo, no se lucha por mejorar el turismo sino se compite para ganar los pocos turistas que llegan” (Entrevista, comunidad 01, abril 2011).

El “Museo Etnográfico Tsáchila”, una experiencia turística comunitaria

El inicio

Las versiones de los miembros antiguos el museo coinciden en mencionar que el museo se creó, principalmente, como un espacio desde donde los Tsáchilas puedan compartir su cultura con su propia gente, especialmente, jóvenes que debido a la discriminación que sufrían estaban abandonado sus elementos culturales sobresalientes como el pintarse el cabello con achiote y hablar tsáfiqui.

Dentro de los antecedentes que los miembros del museo mencionan como los que motivaron a abrir las puertas al turismo, se pueden mencionar: la existencia de un balneario, denominado Wapilú, a las orillas del río Chigüilpe que rodea la comuna, al cual llegaban varios turistas desde Santo Domingo, Quito y otros países; sin embargo, este tipo de turismo generó problemas en la comuna debido a que los turistas llevaban parlantes de música a alto volumen, contaminaban el río, y los alrededores, y consumían bebidas alcohólicas, esto sumado a la discriminación que éstos hacían de los Tsáchilas. Con el tiempo se crearon otros balnearios en otros lugares de Santo Domingo, entonces la gente dejó de llegar a Wapilú. Al mismo tiempo, varios turistas nacionales y

extranjeros que conocían la comuna solicitaban hablar con ellos y conocer más de su cultura, pero este requerimiento era negado persistentemente por los ancianos de la comuna.

Con el trabajo antropológico de Robalino, los Tsáchilas reflexionaron sobre la necesidad de recuperar y fortalecer su cultura a nivel interno, y de dar a conocer su cultura a los “otros”, especialmente los mestizos nacionales, que comúnmente los discriminaban. Los objetivos con los cuales se crea el museo son: la recuperación del idioma; recuperación de la memoria y conciencia histórica; recuperación del conocimiento, preservar y sistematizar el saber; y, la recuperación del espacio para la defensa del territorio” (Robalino, 1989: 48).

Este antecedente junto la demanda turística que golpeaba constantemente sus puertas hace que el Museo Etnográfico Tsáchila abra las puertas al turismo, pero a decir de un miembro de la comunidad, querían un turismo “responsable”, ya que al conocer los impactos negativos de la experiencia del balneario de Wapilú, querían un proyecto diferente que respete su cultura y la naturaleza. Por este motivo deciden que el museo sea “vivo”, “con la participación de todas las familias que se integraban, para mostrar a los turistas la verdad de cómo vivimos, sin disfraces, además todos somos encargados de mantener y cuidar el museo que es nuestro hogar” (Entrevista, comunidad 04, julio 2011).

El museo durante casi veinte años estuvo conformado por más de veinte familias. En el 2009 la mitad de los miembros deciden solicitar apoyo financiero al Ministerio de Inclusión Económica y Social (MIES) para crear una nueva empresa de turismo comunitario. A decir de un informante, “este hecho dividió a la comunidad, ya que quienes no quisieron participar aducían que la esencia del museo fue cultural, y al solicitar apoyo al MIES su gente se involucraría en temas de partidos políticos y generaría divisiones” (Entrevista, comunidad 04, julio 2011). El grupo que no participó se mantienen como miembros del Museo Etnográfico Tsáchila mientras que el grupo separado crearon la Empresa de Turismo Comunitario “Tolón Pelé”.

De acuerdo a las observaciones realizadas en la zona y conversaciones con los grupos externos a la comunidad, el problema que afecta al museo, fruto de esta división,

es doble: por un lado es la misma división de la gente del museo; y por otra parte es que la nueva empresa construyó una hostería de grandes proporciones e infraestructura a escasos 30 metros del museo, además está ubicada al ingreso al mismo, y poseen una llamativa infraestructura promocional, de este modo los turistas que llegan al sector de Wapilú, en su mayoría se quedan en Tolón Pelé. Sin embargo, la gente del museo también ha decidido colocar gigantografías promocionales en casi toda la vía de acceso a la comuna, que compiten por espacio con los promocionales de Tolón Pelé, esta imagen, enseguida dan al visitante la idea de una competencia entre los dos proyectos, imagen que a decir de los turistas borra “lo comunitario”. “La competencia es fuerte y cuando ingresas sabes que hay dos grupos que quieren ganar turistas, esto quita la imagen de solidaridad y comunitarismo que tú tienes de la gente indígena” (Entrevista, turista 01, abril 2011).

La existencia de conflictos al interior de la comunidad, es parte de la dinámica de la misma, y a veces parece que el turismo quiere ocultarlo atrás de grandes infraestructuras y posters de comunidades alegres. Es verdad que el turista busca desestresarse de sus problemas, pero por otro lado es importante rescatar el carácter educativo del turismo, es en este carácter donde los conflictos son aceptables al momento de mostrar la “verdad” al turista. Este comentario puede ser fortalecido por el pensamiento de Fuller (2009) “hay que mirar con ojos alertas la medida en que estos emprendimientos comunitarios crean e imaginan comunidades homogéneas y sin conflictos” (Fuller, 2009: 96).

Autogestión comunitaria

El proyecto nació en pro de una “revalorización cultural” a nivel interno y externo, lo que constituye su principal característica, sin embargo su modelo de gestión lo inserta dentro de lo que hoy en día se conoce como “turismo comunitario”.

De acuerdo a los testimonios de los miembros del museo, este proyecto se caracteriza por ser un “proyecto propio”, es decir que se construyó y se mantiene sin mayor apoyo financiero externo.

Este museo se construyó con nuestros propios medios, no hemos recibido ningún aporte económico de afuera. Empezamos con una chocita donde colocamos materiales representativos de nuestra cultura, de a poco empezaron a llegar los

turistas, cada día venían más, porque fuimos el primero proyecto de turismo de los Tsáchilas y no había otro. Luego de algunos años otras comunas crearon sus proyectos y se redujo el número de turistas. (Entrevista, comunidad 01, marzo 2011).

A decir de otro informante, durante los veinte años de vida que tiene el museo, se ha reconocido que la mejor manera de gestionar el proyecto es con la participación activa de sus miembros. “La esencia del museo no es el dinero, es nuestra cultura. Creemos que el museo nunca morirá, porque los turistas ya no vienen como antes porque hay otros proyectos turísticos de otras comunas, pero para nosotros lo más importante es que este museo es para nuestros hijos” (Entrevista, comunidad 03, julio 2011).

El museo “vivo” está integrado por diez familias, con aproximadamente treinta personas entre niños y adultos, el territorio que ocupan es de tres hectáreas, - el territorio comunal de Chigüilpe, de mayor extensión, sirve para la agricultura-. Todos los miembros adultos de la comuna, hombres y mujeres, desarrollan un rol en el proyecto, de acuerdo a las necesidades del museo y las preferencias de cada uno, no importa el género, ya que un hombre o mujer pueden ejercer el rol de guía, así como trabajar en la cocina, o en artesanías. Existe una directiva, independiente al de la comuna, consta de un presidente, un vicepresidente, secretario – tesorero y vocales.

El museo por su característica de “vivo” es permanente es decir está abierto a recibir turistas todo el día, aunque ellos solicitan el aviso previo de las visitas, debido a que si llegan grupos grandes requieren comprar productos para alimentarlos y preparar las cabañas si desean pernoctar.

Las mujeres casadas de la comunidad, en un total de diez, tienen una mesa para cada una donde exhiben sus artesanías, aunque también hay hombres que incluyen sus productos en las mesas.

La gestión de los recursos económicos tiene un fin individual y otro colectivo, que se ejecutan de la siguiente manera:

El pago de las visitas se entregan al tesorero, luego de que se van los turistas nos reunimos todos y se hacen cuentas en el grupo. Los beneficios se divide para cada persona que trabajo ese día, otro porcentaje se va para un proyecto del museo (comprar paja toquilla, para hacer tarjetas promocionales, etc). En el caso de los guías, si durante el recorrido lograron una propina por parte del turista, este dinero

es para él o la guía. Lo mismo sucede con los productos artesanales, todos los días están exhibidos los productos, si algún turista quiere comprar una artesanía y no está la dueña, el guía vende el producto y luego entrega el dinero a la dueña. Nunca hemos tenido problemas con respecto a la división del dinero, además este ingreso no es el más importante para nosotros, primero es la agricultura. (Entrevista, comunidad 03, julio 2011).

Uno de los miembros del museo considera que el modo de gestionar el proyecto ha sido bastante rústico, ya que no tienen una computadora, tampoco un libro de registro de visitas, lo que les impide hacer un mejor seguimiento de su proyecto turístico y principalmente promocionarlo más. Este hecho los llevó a trabajar por algunos años con una agencia de viajes de Santo Domingo; sin embargo a decir de uno de los líderes del museo “al trabajar para un intermediario, perdíamos la autonomía de nuestro proyecto” (Entrevista, comunidad 01, marzo 2011).

Para la gente del museo, hay un valor cultural que trasciende el carácter económico que la actividad turística genera:

La reconstrucción de nuestra verdadera identidad es un logro propio y por eso las columnas de nuestro museo es un proyecto identitario, antes que económico. Por eso creemos que nuestro museo permanecerá largos años, no importa si no vienen turistas, porque este es un espacio para nuestros hijos para que nuestra cultura nunca muera” (Entrevista, comunidad 03, julio 2011).

Actores involucrados

Como se observó en el marco teórico en relación a los actores del encuentro, el turista y el anfitrión, son los principales, pero no los únicos. González (2004) habla de éstos como actores activos y otros como las agencias de viaje, transportistas, competencia y las institucionales públicas y privadas, como actores pasivos, ya que de algún modo inciden en este encuentro. En el siguiente cuadro se hace una breve caracterización de los actores con incidencia en el encuentro, identificados desde la revisión documental y visitas de campo:

Actores	Ubicación	Incidencia
Miembros del museo	Museo comuna Chigüilpe	Anfitriones
Visitantes		Turistas que visitan la comuna
a. Nacionales	Quito, Santo Domingo, Quevedo y Guayaquil	Los turistas nacionales son el principal flujo de visitas. Son parte de la sociedad ecuatoriana, en base a una estructura social basada en la etnia y clase.
b. Extranjeros	Estadounidenses Europeos	Los estadounidenses visitan a los Tsáchilas en busca de un turismo vivencial y étnico.
Agencia de Viajes	Quito	Diseñan los paquetes turísticos en base a las necesidades de sus clientes (extranjeros). Es parte de la agencia de viajes, es quien hace las veces de interprete y mediador entre la cultura Tsáchila y la de los turistas.
a. Guía de turismo		
Instituciones Públicas		
Departamento de turismo de Santo Domingo de los Tsáchilas.	Santo Domingo de los Tsáchilas.	Son los encargados de diseñar políticas públicas y proyectos que afectan al desarrollo del turismo comunitario y la interculturalidad en el museo.
Ministerio de Turismo	Quito	

Elaboración: autora

Anfitriones

Los anfitriones son un grupo de hombres y mujeres de la nacionalidad Tsáchila, pertenecientes a la comuna Chigüilpe. Fruto de un proceso de reivindicación identitaria cultural, buscan cambiar varios estereotipos que los no Tsáchilas, especialmente la gente mestiza ecuatoriana, utilizan para caracterizarlos, por ejemplo el uso del término “Colorados” en lugar de su verdadero nombre “Tsáchilas” que significa “verdadera gente”. El museo es parte de este proceso, y busca fortalecer su cultura a nivel interno y mostrar su verdad a los “otros” que los visitan.

Más allá de describirlos, en esta parte se quiere mostrar algunos criterios que los miembros del museo tienen de sí mismo como anfitriones del museo.

Cuando nos visitan los turistas queremos brindar el mejor servicio y a todo momento mostrar amabilidad. Somos abiertos a todos los que nos visitan, no importa si son nacionales o extranjeros, todos son bienvenidos. A veces, tenemos inconvenientes, más con los nacionales, porque mientras mostramos el museo, ellos se burlan de nuestro conocimiento, de las plantas, o de lo que pintamos el achiote, pero explicamos que eso está mal, porque creemos que ellos se burlan por el desconocimiento. Esto no pasa con los extranjeros, ellos vienen más por conocer la medicina nuestra, quieren conocer la cultura y participar de los rituales, ellos tienen más respeto. (Entrevista, comunidad 03, julio 2011).

Para evitar este tipo de inconvenientes al inicio del recorrido los guías explican el objetivo del museo y solicitan cuidar las instalaciones del museo, ya que es su hogar. Además, hacen énfasis en el respeto hacia su cultura y sus manifestaciones. Ya que el recorrido se ejecuta en la cotidianidad del museo, que no necesariamente es construida sobre el turismo, ya que usualmente, los hombres de la comuna salen desde muy temprano a trabajar en sus chacras, o a vender productos en la ciudad, por su parte las mujeres se encargan del cuidado del hogar. Sin embargo, siempre existe una persona encargada de atender a los turistas que arriban al museo.

Otro de los elementos de la identidad Tsáchila que los anfitriones buscan revalorizar en el museo es su vestimenta. En el caso de los hombres visten una “falda” de algodón hasta las rodillas denominada *manpe tsanpa*, que es elaborado por las mujeres en telares manuales, los colores son blanco y negro, ajustan éste, con una faja denominada *sendori*. Todos los hombres utilizan una túnica de color rojo que cubre su dorso, denominada *panu*. De acuerdo a la jerarquía los hombres utilizaban *tapi* que cubrían su dorso, mientras más pañuelos, mayor jerarquía. El *misili* es una corona de algodón que se coloca sobre el cabello con achiote que recubre la cabeza, a decir de los miembros del museo, el *misili* sólo pueden llevar los varones *ponés* o que están en el camino para ser *ponés*. Con respecto a las mujeres utilizan una falda tejida de algodón denominada *tunan*, presentan franjas con todos los colores del arco iris, la sujetan con el *sendori*. Antiguamente no cubrían su parte superior de su cuerpo, pero ahora utilizan blusas coloridas blusas donde se sujetan algunos espejos. En su cabello colocan cintas de diversos colores. Tanto hombres como mujeres pintan su cuerpo y rostro con una tinta vegetal llamada *malí*.

Durante las visitas a la comunidad se evidenció que la mayor parte del tiempo, los Tsáchilas del museo utilizan su vestimenta tradicional. Pero a veces utilizaban ropa

mestiza, especialmente para salir a la ciudad, aunque siempre llevan su corona roja de achiote.

Antes los jóvenes no vestíamos el traje ni pintamos el cabello para ir a la ciudad porque teníamos miedo de la discriminación, pero ahora por comodidad y por costo utilizamos ropa mestiza cuando vamos a la ciudad, pero siempre llevamos pintado de rojo el cabello. Aquí en la comunidad también cuando vamos a la chacra nos ponemos pantalón y botas, porque el trabajo así lo requiere. Si llegan turistas y nos ven vestidos así dicen que ya perdimos nuestra cultura, pero no es eso, sino que por el trabajo nos cambiamos, por eso siempre está un guía vestido con el traje propio que se encarga de recibir a los turistas para que luego no haya quejas. (Entrevista, comunidad 04, julio 2011).

Los guías del museo son cuatro Manuel, Augusto, Henry y Myriam. La última guía pertenecía a otra comunidad y hace ocho años a raíz de su matrimonio con un miembro de esta comunidad paso a ser miembro no sólo de la comunidad sino también a participar de las actividades del museo. Para ella el turismo es una ayuda económica de la familia, sin embargo a veces interfiere con su rol en su hogar.

A veces las actividades de turismo me quitan tiempo para cuidar a mi hija. En los últimos dos años se me ha dificultado con el nacimiento de primera niña, ella tiene dos años, luego de ocho años de compromiso tuve a mi primera hija. Antes tenía más tiempo para trabajar en el museo, pero ahora lo primero es la niña (Entrevista, comunidad 02, abril 2011).

Visitantes

A continuación se observarán unas breves características y criterios de los turistas que visitan el museo, principalmente, se ha distinguido dos tipos de turistas: nacionales y extranjeros. Esta clasificación se hizo en base a los aportes de Cohen (1984), el PIMTE (2009) y las mismas versiones de los anfitriones.

El turista internacional proviene, principalmente, de Estados Unidos y la Unión Europea, en su mayoría son jóvenes estudiantes, que buscan experiencias sensibles a la naturaleza y a culturas ancestrales. A decir de los anfitriones, “los turistas extranjeros son los que más interés muestran en conocer la verdad de nuestra cultura” (Entrevista, comunidad 02, abril 2011). Una dificultad identificada por los anfitriones es el idioma, ya que su incompreensión hace difícil la comunicación:

Hay problemas porque nadie en la comunidad habla inglés, los extranjeros que algo sabe de castellano, o tienen algún amigo que hable su idioma y castellano, vienen

sin agencia de viajes; con ellos es más fácil la comunicación porque nos entendemos como sea a veces con mímicas y bromas. Pero cuando vienen con una agencia de viajes y guía interprete es difícil, porque no sabemos qué le dice el guía al turista, tenemos la impresión que el guía no dice toda la verdad que nosotros explicamos, además como el guía es de afuera no puede transmitir nuestra verdad al turista (Entrevista, comunidad 02, abril 2011).

Otro aspecto que se evidencia como característica recurrente en las visitas de turistas extranjeros al museo, es la búsqueda de una comunidad indígena “verdadera”, este aspecto se analizará más adelante, pero vale la pena mencionar algunas experiencias.

Uno de los turistas entrevistados, un joven estadounidense, llegó a la comunidad en busca de una experiencia que no tenga disfraces y que se muestren tal y como son los indígenas, había recibido referencia de amigos que le recomendaban el museo como un lugar donde podía encontrar lo que buscaba. El turista tenía un buen castellano, por lo que su experiencia fue bastante interactiva con el guía Tsáchila, ya que si no lograban entenderse en palabras lo hacían con gestos. Al final del recorrido, que duró aproximadamente una hora, manifestó lo siguiente:

Me gustó la calidez de la gente del museo, he llegado sin reservación previa, y pensé que no me recibirían porque existen lugares que si no avisas no te reciben, porque no han preparado el “disfraz”, yo sentí con ellos su verdad, el muchacho que me recibió no tenía su ropa Tsáchila, pero no hace falta, porque yo quiero conocer su verdadera cultura y no un teatro. (Entrevista, turista ext 01, abril 2011).

Sin embargo, este turista acotó, que si existe una “molestia” que ha tenido no sólo en este sitio, sino también en otros lugares de turismo en el país, que tiene que ver con la diferenciación de precios. “La gente cobra el doble de precio a los extranjeros, si ustedes piensan que nosotros usamos estereotipos del indígena ancestral, ustedes también lo hacen por el imaginario del “gringo con dólares”, y eso también nos afecta porque pensamos que lo único es el dinero” (Entrevista, turista 01, abril 2011). Al cuestionar sobre la diferenciación de los precios para el pago del ingreso al museo, uno de los anfitriones expresó que “la tarifa para turistas nacionales y extranjeros es diferente, porque los nacionales siempre buscan lo más barato, por eso ellos pagan 2 usd, pero para los extranjeros es de 5 usd, porque esto también es barato para ellos porque tienen más dinero en sus países” (entrevista, comunidad 01, marzo 2011).

Una experiencia más “exótica” era lo que buscaba otra turista francesa de 52 años que visitó el museo junto con un guía de turismo perteneciente a una agencia de viajes en Quito. El guía anfitrión, un joven Tsáchila, vestía *manpe tsanpa*, su cabello teñido de achiote, pero debido al clima frío de aquella mañana, también utilizaba un chaleco “mestizo”. La turista durante el recorrido quería fotografiarse con el guía anfitrión, pero solicitaba que se despoje de su chaleco, ya que quería un nativo sin nada de otra cultura. Esta situación causaba cierta incomodidad al anfitrión ya que con gestos expresaba su malestar al guía visitante, pero este le pedía que entendiera y que debiera recordar que lo primero es atender bien al cliente.

Al final del recorrido la turista no sólo se quejó de que el guía tsáchila vistiera un chaleco, sino también decía que el museo no era lo que esperaba, ya que cuando fue a los servicios higiénicos, ubicados en la parte posterior del museo, éstos estaban contruidos de bloque y cemento, y ella quería visitar un museo de verdaderos aborígenes, -¿quizá al aire libre?-. (Entrevista, guía 01, marzo 2011).

Estas dos experiencias revelan varios aspectos mencionados en el marco teórico, en primera instancia la lucha constante entre la homogeneización y la heterogeneización que el turismo como actividad económica genera. Además, se coloca a la identidad Tsáchila, como un “producto” turístico que el mercado quiere moldear a sus necesidades. En este caso se estaría dando la mercantilización cultural a la que Fuller (2009) identifica como la alineación no sólo de la cultura sino de la misma persona. “El turismo mercantiliza la cultura, y a los mismos nativos anfitriones, ya que la necesidad de representar sus costumbres frente a los turistas los coloca en posición de objetos, sus cuerpos dejan de ser suyos para ser usufructuados por las necesidades de la empresa y los visitantes” (Fuller, 2009:63).

En cuanto a los turistas nacionales que visitan a los Tsáchilas, se caracterizan por “provenir de ciudades como Quito, Santo Domingo, Guayaquil y Quevedo” (Entrevista, comunidad 01, marzo 2011). Durante las visitas de campo y por entrevistas a los miembros del museo, se pudo identificar dos grupos de visitas; por un lado están grupos de estudiantes de colegios y universidades que los visitan con fines educativos para conocer más de la cultura Tsáchila; por otra parte están grupos integrados por familiares y amigos que llegan a la comunidad, principalmente, en busca de hacerse “una limpia” con los *ponés*, para solucionar los problemas de estrés, problemas económicos,

sentimentales, etc. En las palabras de Robalino, el hecho que el “mestizo” busque al *poné* para ayudarlo en sus problemas, es trascendental en la búsqueda de una revalorización cultural de los Tsáchilas. “El mestizo al utilizar los servicios medicinales de los *ponés*, aunque sin saberlo, refuncionalizan su rol, ya que logran respeto y prestigio entre los Tsáchilas y los no Tsáchilas” (Robalino, 1989: 44).

En la búsqueda de conocer cuál es la percepción que estos turistas tuvieron luego de la visita al museo, sus comentarios se dirigieron básicamente a valorar a las tradiciones Tsáchilas y al mismo tiempo solicitan una “mejor” infraestructura, especialmente, desean más sitios de esparcimiento, comedores, entre otras solicitudes que parten de un imaginario de un turismo de masas. Es una contradicción constante que surge de los imaginarios del turismo, principalmente de los turistas nacionales que visitaban el museo.

La expectativa de descubrimiento de ese pasado añejo vienen con un anhelo de un turismo que responda cabalmente a todas las exigencias que tiene el turista moderno: es decir, a pesar de que se pretende tener una visión de una realidad comunitaria – rural, hay una demanda de un contexto que provea de los más altos estándares de calidad para la exigencia del visitante que paga por un servicio. Pareciera que hay esta intención de entrar en contacto con una realidad distinta, pero sin meter los pies realmente en ella, ya que esto implicaría también experimentar las carencias, limitaciones y sacrificios que se viven en el ámbito rural-comunitario con respecto a lo urbano. (López, 2010: 3)

Agencia de viajes

Debido a la falta de recursos económicos para promocionar el museo a visitantes nacionales y extranjeros, la administración del museo decidió trabajar para una agencia de viajes de Santo Domingo, sin embargo, a decir de uno de los anfitriones, esto les quitaba su autonomía en la gestión del museo, y decidieron abandonar esta alianza. Un funcionario del municipio, considera que el problema va más allá de la falta de autonomía, “los Tsáchilas no quieren mayor contacto con las agencias de viaje de Santo Domingo, porque ellos tienen un mal testimonio de éstas, por este motivo buscan contactarse directamente con agencias en Quito, o buscar cliente por el “boca a boca” (entrevista, municipio 01, abril 2011).

Una agencia de viajes de Quito, comenta que la visita a los Tsáchila, hoy en día es una alternativa para aquellos turistas, especialmente extranjeros, que están en Quito y

quieran conocer otro grupo indígena diferente a los Kichwas de Otavalo. “El potencial de los Tsáchilas se debe a la cercanía con Quito, además son una opción nueva de turismo étnico y comunitario, ya que tienen una diferente forma de vida, idioma, vestimenta, que llama la atención a los turistas” (Entrevista, agencia 01, julio 2011).

Instituciones públicas

En el análisis de la incidencia de las instituciones públicas que afectan en el objeto de estudio se identificó principalmente a dos, el Departamento de Turismo del Municipio de Santo Domingo de los Tsáchilas, que es el ente más cercano al contexto del museo, y al Ministerio de Turismo, que es el encargado de diseñar políticas públicas y proyectos dirigidos hacia el turismo comunitario en el país.

Entre los miembros del museo hay un descontento general frente a las gestiones del municipio ya que a decir de ellos el apoyo que brinda el municipio es eventual y para uno o dos grupos de Tsáchilas. “Las relaciones con el municipio no es tan buena, ya que ellos dicen que apoyan a la comunidad, pero realmente llegan apoyos a uno o dos Tsáchilas, eso está mal ya que deben ayudar aunque poco pero a todos” (Entrevista, comunidad 03, julio 2011). Esta opinión contrasta con las versiones de la gente del municipio, quienes consideran que:

Las divisiones internas entre la nacionalidad, provoca que se torne difícil apoyarlos, sin embargo buscamos ejecutar proyectos que nuestra competencia así lo determina, especialmente con cuestiones de promoción y difusión. Actualmente, no existen proyectos de apoyo de este departamento para los Tsáchilas. Lo que más se apoya es en promoción, cuestiones logísticas, materiales. En cuanto a capacitación, depende lo que ellos se requieren, se los da en las comunidades. Pero no hay un programa de capacitación. (Entrevista, municipio 01, abril 2011).

La percepción de ayuda desde el ministerio de turismo se percibe como escasa en la comunidad, para ellos el ministerio sólo los visita para tomar información: “del Ministerio de Turismo no viene ningún aporte, más vienen solo a llevarse información. Deberían promocionar el museo porque fue una iniciativa de nosotros mismos, lo que se ha logrado ha sido con nuestro trabajo duro y este serviría de ejemplo a otras comunas indígenas” (Entrevista, comunidad 01, marzo 2011).

Consideraciones finales del estudio de caso

La identificación de un estudio de caso, como lo recomendó la metodología, permitió conocer la especificidad cultural y social de la nacionalidad Tsáchila y de modo específico del grupo comunitario que participa en el Museo Etnográfico Tsáchila. Las versiones de los informantes dan cuenta de la importancia que tuvo el reconocimiento que esta nacionalidad hizo de sí mismo al abandonar el nombre “colorados” por Tsáchilas. Esta acción para la gente Tsáchila no ha significado un mero cambio de nombre sino que ha sido parte de un proceso de reivindicación identitaria que el mismo grupo ha hecho de sí, ante la discriminación y presión territorial que los “otros” no Tsáchilas han hecho de esta nacionalidad.

El museo, es parte, de este proceso, ya que no sólo es una estrategia de gestión de su territorio sino es una oportunidad que el grupo da para reconocerse con los demás miembros de la nacionalidad y para conocerse con los otros no Tsáchilas.

CAPÍTULO V

El encuentro turista – anfitrión y su incidencia en el turismo comunitario

Para una aproximación al encuentro turista –anfitrión, desde una perspectiva intercultural, en el caso del Museo Etnográfico Tsáchila, ha sido necesario asumir las perspectivas teóricas que proponen visualizar elementos no sólo observables en el campo del mercado turístico sino también aquellos que surgen de abrir el campo de observación a las estructuras de poder que enmarcan el encuentro. De este modo, la presente tesis propone seis elementos que permita una reflexión crítica del estudio: el espacio, el tiempo, la densidad, la distancia social haciendo énfasis en las relaciones de poder, la interpretación que los actores hacen de la naturaleza y finalmente observar cómo el marketing turístico puede ser un factor que influye en la construcción de estereotipos.

La pregunta de investigación se propuso, no sólo a conocer la dinámica del encuentro turista-anfitrión, sino también identificar como ésta puede influir en el desarrollo del mismo proyecto turístico. De este modo, se llama la atención a los actores del sector turístico comunitario, público y privado para que asuman a la interculturalidad no sólo como un elemento promocional “folklórico” sino también cómo una oportunidad de reflexionar sobre la esencia e incidencia que la relación entre el turista y el anfitrión tiene tanto en los espacios del mercado turístico como en la propuesta de autogestión comunitaria e interculturalidad que proponen los anfitriones. En la segunda parte de este capítulo se propone una serie de factores para la reflexión en cuanto a ésta incidencia.

Elementos de análisis

Espacio

La extensión del museo es de tres hectáreas donde se encuentran dispersas las casas de las diez familias que habitan en el museo. Alrededor del museo se ha implementado una ruta de visita que contemplan espacios para el conocimiento de la medicina natural y los usos que los *ponés* hacen de éstas; otro espacio está dedicado a la muestra de la manera y significado que le dan los Tsáchilas al uso del achiote; también se encuentra un lugar subterráneo donde los *ponés* ejercen la medicina natural y donde preparan la bebida ritual denominada *nepi*, el cual tiene como ingrediente principal a la ayahuasca. Avanzando con el recorrido está el sitio de reuniones de los Tsáchilas, donde se escenifica el espacio para la preparación de sus alimentos, -se dice escenifica ya que actualmente las mujeres utilizan preferentemente las cocinas modernas para la preparación de los alimentos, dejando al uso del carbón vegetal, sólo para preparar asados como el ayampaco-; en este mismo espacio se hace música con instrumentos como marimba y se invita a bailar a todos los turistas y los miembros de la comunidad; es un espacio que permite compartir la música y la danza, ya que los turistas tratan de entonar la marimba y otro instrumento, así como participar en la danza - es importante mencionar que en las danzas Tsáchilas no necesitan pareja, por lo que todos y todas pueden participar. El siguiente espacio es una zona donde se ubica un trapiche para moler caña, denominado, *elan-pideka*, aquí se obtiene jugo de caña y con la fermentación de éste se logra licor para los festejos, especialmente el Kasama; en este mismo espacio está una área destinada a la práctica de la lanza, los turistas prueban aquí su puntería. Antes de seguir al siguiente espacio, se puede visualizar aquí la presencia de tres cabañas, construidas con materiales de la zona, que sirven para hospedar a los turistas que desean pernoctar. El último espacio se dedica a las artesanías, se encuentran en hilera diez mesas, que corresponden a cada mujer del museo. Este es el último espacio donde el turista tiene la oportunidad de descansar y conversar con la gente Tsáchila, los niños también se acercan y gustan de jugar con los visitantes,- es importante mencionar que se visitaron otros proyectos de turismo comunitario con otras comunidades indígenas, donde los niños tienden a acercarse a los turistas con el fin de

pedir algún regalo-, esta situación no se manifestó en el museo, ni en ninguna de otros proyectos de turismo comunitario Tsáchila que también se visitaron.

Además del museo, existe la posibilidad de conocer otro espacio importante para los Tsáchilas, que es la reserva Unishu, que se ubica a 10 minutos en vehículo del museo. En esta reserva de 5 hectáreas de extensión, se ubica junto al río Baba, allí se conservan plantas medicinales. Este espacio es compartido con la Empresa Tolón Pelé, ya que es un espacio comunitario, donde los Tsáchilas de Chiguilpe, especialmente los *ponés*, obtienen plantas medicinales.

Durante el recorrido los turistas siempre están acompañados por los guías, ya que una de las reglas del museo es que el turista no deambule solo por el museo, ya que puede ir a lugares de la intimidad familiar Tsáchila, que a decir de los Tsáchilas puede causar problemas. Para Fuller este tipo de “distancias” o límites que una comunidad que recibe a turistas puede establecer es positiva, ya que de acuerdo a sus investigaciones:

Cuando las personas ven su vida cotidiana invadida por los visitantes sin que puedan encontrar espacios propios, la relación tiende a deteriorarse. En cambio, cuando pueden separar sus vidas personales del intercambio con los turistas, la tensión es mucho menor. Por ellos un factor que influye en el desarrollo de las relaciones entre visitantes y anfitriones es la distancia entre el lugar don viven las personas y los espacios donde se concentran los turistas (Fuller, 2009: 71).

De aquí que se justifique la creación de un comedor y una cocina a manera de mostrar el comedor de los Tsáchilas, así también la creación de cabañas, para la pernoctación de los turistas. Tomando el criterio de Fuller, esto no lo quitaría lo “verdadero” al proyecto, sino que establece límites de interacción entre turistas y anfitriones.

Tiempo

En una aproximación al tiempo como factor que incide en la relación turista- anfitrión, vale la pena, iniciar con la consideración que hace Fuller sobre el hecho. “Dado que la relación entre turistas y anfitriones es por definición transitoria, sus participantes no están obligados a tener en cuenta las consecuencias futuras de sus actos” (Fuller, 2009: 58). Sin embargo, Fuller identifica como similar a la predisposición de inobservancia de las consecuencias de sus actos, tanto en los participantes como en los anfitriones,

dejando de lado el hecho que para el visitante, que en su mayoría visitan el lugar una sola vez, la experiencia es novedosa, mientras que para los anfitriones la rutina es la constante. “En los feriados un guía promedio recorre el museo diez veces diario, los otros días unos tres veces, pero a veces ya se cansa de las mismas preguntas, especialmente por parte de los extranjeros que son los que más pregunta, con los nacionales no mucho ellos más escuchan y hacen bromas” (Entrevista, comunidad 02, abril 2011).

Densidad

La densidad hace referencia al número de turistas que visitan el museo. Desde el punto de vista económico a mayor crecimiento de visitas debería generarse un mayor beneficio para el proyecto turístico. Sin embargo, Fuller (2009) desde una mirada social del hecho, considera que “existe una relación inversa entre densidad y calidad de la relación turistas- anfitriones” (Fuller, 2009: 69). Dicha autora llega a esta conclusión luego de un estudio ejecutado en sitios turísticos de Perú como Machu Picchu, donde observa que las comunidades aledañas al lugar, cambian el modo de tratar al turista conforme aumenta su número.

Cuando reciben pocos turistas, éstos son aceptados como huéspedes e individuos de una relación personal por parte de la comunidad. No obstante, el aumento de su número hace que los locales no puedan asimilar a cada uno de ellos como huésped y tiendan a crear una tipología local en la que la relación huésped –anfitrión se redefine e ingresa al dominio de las transacciones comerciales. Lo que Greenwood (1989) denomina la *comercialización de la hospitalidad*. (Fuller, 2009: 67).

En el caso del Museo Etnográfico Tsáchila, se pudo comprobar que cuando llega un número de turistas que no exceden los cinco turistas la relación tiende a ser más espontánea y cálida. Esta situación cambia cuando llegaban grupos de diez, veinte, o más turistas, ya que el recorrido con este número de turistas sigue pautas predeterminadas y no hay espacios para la espontaneidad, además los anfitriones ya no sólo se preocupan de la guianza del museo sino también si los turistas en su recorrido no destruyan las plantas, no boten basura en el recorrido, no vayan a lugares de más intimidad de la comunidad, como las casas de cada familia.

Distancia social (relaciones de poder)

En la fase de campo de la investigación fue posible identificar dos tipos de “distancia social”, por un lado está la que se genera entre los anfitriones y los turistas extranjeros, y por otro la que se genera entre anfitriones y turistas nacionales.

Fuller (2009) expresa que “cuando el nivel de ingresos y origen cultural de nativos y visitantes son similares, los contactos pueden originar encuentros que permitan conocerse y mejorar las impresiones que tienen unos de otros” (Fuller, 2009: 70), es decir que para esta autora las relaciones entre turistas nacionales y los anfitriones Tsáchilas pueden generar un mayor contacto de conocimiento y respeto. Sin embargo, en el caso ecuatoriano, existen antecedentes históricos que crearon una estructura social de raíces coloniales, donde lo étnico determinó la estructura social, es decir que la relación entre Tsáchilas y mestizos no puede obviar esa carga social que de algún modo u otro influye.

A manera de referencia para el estudio se realizaron varias visitas a comunidades tanto en la Amazonía, en la Sierra y otras comunas Tsáchilas para conocer algunos aspectos relacionados al tema de estudio, una de las constantes en estos lugares, fue que los anfitriones, en primera instancia, proponen estereotipos de acuerdo a sus experiencias históricas con los grupos que los visitan, nacionales y extranjeros, con los nacionales buscan reivindicarse y mostrar lo mejor de su cultura, pero con los extranjeros se buscaba mostrar un papel de comunidades “folklorizadas” y “pobres”. Sin embargo, en la experiencia del Museo Etnográfico Tsáchila y de Tolón Pelé, grupo que fue en un inicio parte del museo, la cuestión de “pobreza” y “folklor” difiere con el resto de experiencias, ya que parte de una identidad en la que no se consideran pobres, aunque el entendimiento de esto no es aprehendido por los turistas que los visitan.

Un turista nacional, de profesión oficial del ejército ecuatoriano, al referirse al proyecto de turismo comunitario que visitaba mencionó lo siguiente:

Este lugar me permitió conocer la riqueza cultural que tiene nuestro país, así mismo se evidencia el olvido y la pobreza en la que viven, pero tratan de salir adelante (Entrevista, turista 02, abril 2011).

Una turista extranjera que los visitaba, que también conoció el museo Tolón Pelé, considera que el turismo comunitario debe partir de la “verdad” y no de la condición de pobreza y riqueza:

He llegado primero al otro museo, pero ellos se negaron a recibirme porque no estaban preparados. La otra opción fue venir a este museo, y me gusto mucho, primero me recibió un muchacho que vestía su ropa ancestral, en el museo había otros hombres que no tenían la ropa ancestral, pero fueron muy amables y conversaron conmigo. Algo que debo rescatar es que ellos no se aprovecharon de mi condición de extranjera, los precios son baratos y la gente no te pide caridad. Antes de llegar pensé que este lugar era de gente pobre, pero ellos no son pobres, su sonrisa y su cultura son su riqueza (Entrevista, turista 03, abril 2011).

Sobre las percepciones de pobreza, vale la pena rescatar la versión del líder *poné* del museo, quién durante una entrevista manifestó que la gente que vive en el museo no se considera pobre.

Nosotros no somos pobres, a veces los turistas, que están acostumbrados a vivir con cosas de la ciudad, lujos, etc. nos comparan con ellos y dicen que somos pobres, pero nuestra comunidad está unida y por eso tenemos que comer, y la naturaleza mismo nos da nuestra medicina, los turistas nacionales dicen que porque no tenemos ducha de agua caliente somos pobres, pero no es cierto, porque tenemos el río junto a la comunidad. Lo que sí es cierto es que acá nos hace falta agua potable, porque el agua que llega tiene mucho hierro, pero hay un grupo de jóvenes cristianos de Estados Unidos que llegan a la comunidad todos los años a ayudarnos para entregarnos agua para tomar (Entrevista, comunidad 03, julio 2011).

De estas versiones sobre la interpretación que se hace de la pobreza, es importante mencionar que más allá de los hechos reales o no que construyen la condición de pobreza, está los estereotipos que se construyen sobre la gente indígena, en este caso los Tsáchilas. Condición que no sólo se construye en las comunas entre turistas y anfitriones, sino que se construye desde organismos internacionales, como la Organización Mundial de Turismo, que justamente ha considerado al turismo como una alternativa para la solución de la pobreza en zonas rurales.

Un tema que si es importante mencionar es la movilidad social, ya que se hizo evidente en el estudio de caso, es decir la misma oportunidad que el turista extranjero, y el mismo turista nacional, tiene para viajar, no es la misma oportunidad que han tenido

los Tsáchilas. “Del museo hemos tenido la oportunidad de viajar fuera del país, unas tres personas, especialmente porque nos invitan a ferias de turismo –van a trabajar, no de turismo-. Pero el resto de la comunidad no puede hacerlo, por cuestiones económicas” (Entrevista, comunidad 01, marzo 2011). Mientras que los turistas extranjeros especialmente los de países centrales como Estados Unidos y Europa que han visitado el museo, mencionan al turismo como hobby y experiencia permanente de su vida.

Fuller, considera que la distancia social se refleja en las diferentes oportunidades de movilidad social que tienen tanto los turistas como los anfitriones, y cita un ejemplo de Cohen:

Muchas familias alemanas van de vacaciones de verano a las playas de España mientras que muchos españoles van a las estaciones de esquí en invierno. De este modo, las áreas turísticas maduras, donde no existe asimetría entre turistas y nativos, como es el caso de las regiones mencionadas arriba, y aquellas donde el turismo está muy profesionalizado e institucionalizado, se caracterizan por la ausencia de hostilidad y se da un genuino contacto humano. Situación que no sucede con el caso de turistas de países centrales que visitan a anfitriones nativos de países periféricos, donde la oportunidad de movilidad social de éstos últimos es casi nula” (Cohen, citado en Fuller, 2009: 72).

Se debe observar que mientras los turistas, nacionales o extranjeros, están en busca de esparcimiento y salir de la cotidianidad, los anfitriones están trabajando, de ahí que la posibilidad de acortar la distancia social a través del turismo como encuentro “intercultural” va encontrando trabas.

Otro punto a mencionar es como la autenticidad del encuentro turista- anfitrión se ve influida por las relaciones de poder que la enmarcan. La autenticidad observada como la verdad de las acciones ejecutadas.

Durante el recorrido los guías anfitriones, constantemente expresan que muchas de las acciones y objetos mostrados son una representación de su modo de vida, es el caso del ritual que el *poné* ejecuta. “A continuación vamos a hacer una representación del ritual de curación, vale aclarar que esto es sólo una representación, pero de igual manera se requiere silencio y respeto. Si alguien desea hacer una curación personal, requiere de otro espacio y mayor tiempo” (Observación participante, julio 2011).

Se puede observar que más allá de calificar a una escena como auténtica o no, están las relaciones de poder que enmarcan el encuentro, ya que en este caso donde la comunidad cumple un rol activo y de autogestión les permite colocar límites en espacios materiales e inmateriales, como una estrategia para la misma conservación de su identidad. Sin embargo, más allá de las relaciones de poder que pueden enmarcar el encuentro, se identificó otro factor de alta incidencia y de mayor percepción en los actores, el cual tiene que ver con el desconocimiento o el mal conocimiento que se tiene de las culturas.

Durante el recorrido en el museo, los guías constantemente, hacen comentarios de las “mentiras” que se dicen sobre su cultura. En la demostración del pintado del achiote, mencionaba lo siguiente:

Antes los libros en la escuela enseñaban que somos indios “colorados”, en los libros en la escuela aparecía la fotografía de un primo colorado pintándose la cabellera con achiote y debajo de la foto, decía “los indios colorados se pintaban la cabeza para repeler insectos”, esto es mentira, por este desconocimiento se ha tergiversado nuestra cultura y ha generado prácticas discriminatorias. (Notas de campo, abril 2011).

Durante la explicación del ritual shamanico, el guía explicaba la función espiritual y social del *poné*, y solicita la mayor consideración y respeto al *poné* por los siguientes antecedentes:

A veces viene la gente y dicen “queremos que nos hagas una limpia” como con un poco de burla y dicen -¿nos pasarán el huevo?-, esto es ofensivo porque para nosotros este acto es algo sagrado.. También nos confunden con un brujo o hechicero, o dicen -yo no creo en esas cosas, yo creo en Dios-, a esto nosotros repondemos, -nosotros también creemos en Dios- . Un *poné* no puede compararse con un brujo o hechicero, porque estos se hacen con estudios de magia negra, magia blanca, y diferentes colores de magias que existen, nuestro *poné*, lo lleva en la sangre, se transmite de padre a hijo, uno de nuestro principales representante fue Abraham Calazacon, un reconocido *poné* y líder Tsáchila a nivel nacional e internacional. (Notas de campo, abril 2011).

Una ocasión durante el recorrido al museo con un grupo de turistas quiteños, al momento del guía Tsáchila explicar sobre el apellido Calazacón, uno de los turistas, hizo el siguiente comentario ¿es verdad que ustedes para conservar su cultura se casan entre primos? – la respuesta del guía fue contundente. “su pregunta evidencia el desconocimiento que se da sobre nuestra cultura, mis padre es de apellido Calazacón y

mi madre también lleva el mismo apellido, pero no tienen relación de consanguinidad. Lo que sucede es que somos una nacionalidad con dos apellidos tradicionales Calazaon y Aguavil. De ahí que los apellidos se mantengan. (Notas de campo, abril 2011).

En una entrevista a uno de los guías explica que la gente del museo considera que los mestizos no son discriminadores por naturaleza sino que el error es el desconocimiento, de ahí que la existencia del museo es una ayuda de conocimiento no sólo de los Tsáchilas sino también de los no Tsáchilas.

A veces es ofensivo, cuando los turistas llegan y piden ver a las mujeres con el dorso desnudo, pero nosotros no actuamos a la defensiva, nosotros al inicio explicamos que nuestra cultura al igual que su cultura –la occidental- tiene cambios. Y además sabemos que, para esta gente, el conocerlos a través del museo vivo es quizás el inicio de un largo proceso que tendrán para no ser discriminadores. Pero en la mayoría de veces, luego de la aclaración y la explicación del objetivo del museo, la gente cambia de actitud durante el recorrido. (Entrevista, comunidad 03, julio 2011).

Interpretación de la naturaleza

La observación del encuentro entre los anfitriones Tsáchilas y los turistas no Tsáchilas, permitió otro factor que influye en el entendimiento y comprensión de la experiencia, que tiene que ver con el modo de relacionamiento entre el ser humano y la naturaleza.

Schiwy (2002) considera que en un encuentro entre culturas indígenas y no indígenas se ve influenciado por las concepciones que éstas hacen de la naturaleza, “la manera de concebir la relación entre la naturaleza y la cultura se vuelve central en esta lucha y desemboca en una rearticulación de una serie de oposiciones relacionadas” (Schiwy, 2002: 206-207).

En base a las entrevistas y observaciones en el campo, se propone partir de una reflexión que busca no generalizar y estereotipar a los Tsáchilas como “ecologistas”¹⁰ innatos y a los no Tsáchilas como los “contaminadores”. Lo que sí se identificó es que los Tsáchilas proponen desde su cosmovisión un entendimiento de una relación parental con la naturaleza como lo escribió Robalino:

¹⁰ Para mayor información sobre la construcción del nativo ecológico ver: Ulloa, Astrid (2004). La Construcción del nativo ecológico. Bogotá: ICANH.

Desde su entorno natural y cultural, los Tsáchila, plantean la problemática de un pueblo que vertebra toda su actividad a través de la práctica chamánica en una relación animada y parental entre naturaleza y sociedad. Esta constituida su forma de asumir el mundo y debe aceptársela y entenderse dentro del contexto de su reproducción socio cultural, que era importante y vital para asegurar su continuidad” (Robalino, 1989: 27)

Sin embargo, como los Tsáchilas mismo lo aceptaron, su cultura ha tenido que ir adaptándose a los cambios que los agentes externos les induce. Ya se vio como la Reforma Agraria hizo que la naturaleza pase a ser un recurso a explotar, del mismo modo el turismo –ecoturismo comunitario- ahora propone una valoración de la relación ancestral entre los Tsáchilas y la naturaleza, y no precisamente por una cuestión importante para su cultura, sino como una necesidad que el mercado turístico genera, fruto de una mayor conciencia del daño ambiental que el mundo actual viene construyendo. De ahí que muchos de los turistas, especialmente, extranjeros se entusiasmen al abrazar al árbol mitológico Tsáchila, o valoren la importancia del *nepi* o la ayahuasca al nivel de “un maestro espiritual”, ya que les permite conocer otra realidad durante las alucinaciones que éstas provocan.

Marketing y la generación de estereotipos

En una revisión del material promocional como trípticos y volantes publicitarios que los Tsáchilas del Museo utilizan para dar a conocerse afuera, se encontraron frases como “Tsáchilas: los últimos nativos existentes en el mundo, descúbrelos”. Esta frase junto con la versión exótica que turistas, como la mujer francesa mencionada líneas arriba, dan cuenta de cómo la etnicidad es el principal instrumento que el turismo comunitario con participación indígena, hace para vender sus productos.

En las entrevistas a agentes externos y de la revisión de material publicitario sobre el turismo comunitario, y especialmente, sobre los Tsáchilas, se ha identificado como los agentes externos intervienen en la creación de la identidad indígena como objeto turístico.

Es el caso de un funcionario del departamento de turismo del municipio de Santo Domingo de los Tsáchilas, quien con varios años de permanencia en su función, durante

la entrevista aseguró no saber del significado del nombre Tsáchila, además compartía su desacuerdo con el cambio de nombre “Colorado” a Tsáchila, ya que afectaba al turismo.

No entiendo ni conozco el origen y significado de la palabra Tsáchilas. Hace poco escuche a una funcionaria de comunicación de aquí de la municipalidad, que mencionaba que el cambio a Tsáchilas se dio por intereses de esta misma gente, ya que no les gustaba que se les diga “colorados”, que era como un término agresivo para ellos, similar a qué se les diga “indios”. Para el turismo no lo veo tan favorable el hecho del cambio de “colorados” a Tsáchilas, ya que antes tenían un posicionamiento alto en cuanto a imagen como “colorados” a nivel nacional, sin embargo ahora el término Tsáchila nadie los conocen y se piensa que se inventó un grupo aborigen nuevo, y que no son ellos (Entrevista, municipio 01, abril 2011).

Parecería ser que la construcción de la imagen del indígena en el turismo comunitario, logra reivindicarse como sujeto activo de su desarrollo. Sin embargo, aparece esta reivindicación a cierto punto con límites, el límite que los encierra en términos de lo extraño, lo raro, lo llamativo. Esta consideración se evidencia también con el comentario de uno de los miembros del museo, quien considera que cuando asisten a ferias de turismo, sienten cómo las instituciones que los llevan, utilizan su imagen durante el evento y luego la situación cambia. “Nos llevaban a ferias como BITE, FITE, y otras, pero no nos sentíamos muy bien, porque sólo durante el evento quienes nos llevaban, estaban con nosotros, luego sentíamos que nos discriminaban, porque ellos nos dejaban en hoteles baratos y ellos se iban a buenos hoteles, no nos daban un buen trato a pesar que lo que se vendía en las feria era nuestra imagen” (Entrevista, comunidad 01, marzo 2011).

Retomando el tema que el mercado hace de las culturas indígenas un producto turístico alineado para el consumo, y que se genere un engaño al turista, vale la pena mencionar lo expresado por Fuller (2009) al respecto, “los turistas no son sujetos pasivos que simplemente contemplan lo que se les expone. Ellos perciben, interpretan y a menudo critican la información que reciben o las experiencias que atraviesan” (Fuller, 2009: 61).

Reflexión en cuanto a los factores de incidencia

Como se vio, la investigación no sólo se concentro en el momento mismo del encuentro, sino que propuso otros espacios de incidencia que son parte del contexto que lo

enmarca. En el siguiente apartado se plantea reflexionar en torno a dos interrogantes: ¿en qué medida se puede considerar que este encuentro es intercultural?, y ¿qué factores de la dinámica del encuentro inciden en el desarrollo del mismo proyecto? En busca de pistas que guíen una posible respuesta, se retomarán algunos elementos del marco teórico, así como, de los hallazgos en el estudio de campo.

A pesar de ser consciente de que los conceptos utilizados y reflexiones a realizarse surgen de un problema específico de investigación, se pretende entregar también algunas pautas que sirvan de reflexión investigativa en torno al turismo comunitario y su relación con la interculturalidad.

Una visión intercultural del contexto

Territorio

Durante el recorrido sobre el origen, desarrollo e ideas que conforman el imaginario del turismo comunitario en el país, se identificó como en gran parte de los discursos a favor de este, incluso, desde las comunidades indígenas que incursionan en el, se asume esta modalidad de hacer turismo como un proceso de reivindicación en cuanto al manejo de su territorio. Desde una perspectiva de la interculturalidad crítica fue posible visualizar el contexto histórico y las estructuras sociales que enmarcan esta modalidad de turismo y en cuanto al territorio se puede cuestionar el imaginario de reivindicación territorial.

En primer lugar, el estado reducido actual del territorio de la nacionalidad Tsáchila ha sido resultado de las constantes presiones de agentes externos que se sustentaron en un marco jurídico estatal que ha inobservado los intereses de los pueblos indígenas. Desde la Ley de Comunas de 1937, pasando por la Reforma Agraria de 1973 que ha llevado a una constante colonización y parcelación del territorio Tsáchila. Hoy en día la urbanización de Santo Domingo de los Tsáchilas, que en el último censo de población 2010 aparece como la cuarta ciudad más poblada del país, ha llevado al límite de la presión. Además el escaso territorio y acceso al mercado impiden que se desarrolle la agricultura de la zona, tomando en cuenta que esta dinámica como lo menciono Costales (2002) fue una actividad impuesta por el Estado, en cuanto al uso agrícola que debían darle a su territorio.

Con estos antecedentes habría que pensar hasta qué punto el turismo comunitario es una reivindicación sobre el territorio ó pensarla mejor en la única alternativa que le quedo a las comunidades para defender el escaso territorio que aún posee.

Sin embargo, nuevamente el uso que estas comunas le dan a su territorio tampoco depende de una autonomía total, ya que ahora es el mercado turístico el que presiona y establece los parámetros de uso del territorio. El imaginario del “buen salvaje” ha sido uno de los estereotipos que muchos de los turistas, especialmente, extranjeros como se observó en el Plan de Marketing del Ecuador (2009) así como en el estudio de campo, buscan al comprar los servicios del turismo comunitario, de ahí que la oferta turística tenga también el componente de la relación que los Tsáchilas tienen con la naturaleza. Hay que rescatar que en el recorrido no sólo se menciona el carácter místico de esta relación sino que también se evidencia la destrucción y contaminación ambiental que afecta su territorio y por ende está visión de la naturaleza.

Identidad cultural

Sobre el debate teórico ejecutado en el primer capítulo de esta investigación se determinó el carácter dinámico de la cultura, así como el sentido relativista que lo alejaba de las tradiciones evolucionistas y etnocéntrica, que posicionaban a la cultura como divisoria de la sociedad en grupos de personas poseedoras de una cultura que podían jerarquizar e impedía la relación entre las mismas.

A pesar que existe un debate académico profundo sobre el sentido del término cultura en el estudio de campo fue posible conocer que la idea evolucionista de cultura se encuentra muy arraigada entre los actores, tanto turistas como anfitriones, dando lugar a divisiones como cultura “occidental” y cultura “indígena”, que da paso a una homogeneización de lado y lado; así como a una predisposición de estereotipos de las personas que son encasilladas en estos grupos, por ejemplo el encuentro entre el “indígena ancestral” y el “gringo con dólares”. Además la idea evolucionista relaciona a lo indígena como parte de la naturaleza que requiere la cultura para abandonar su estado salvaje. Grimson (2011) durante una exposición sobre la idea de preservación de la “biodiversidad” cuestiona al imaginario que se debe conservar a la naturaleza y a los

indígenas como parte de ella, es importante separa lo bio y diversidad, porque la diversidad corresponde a la diversidad cultural.

La característica adaptativa que el estudio de caso reflejo en cuanto a los Tsáchilas, permitieron observar en la realidad la distinción que Grimson (2011) realiza entre cultura e identidad. Varios rasgos culturales se han sometido a cambio y hasta han desaparecido, pero la “esencia” de la identidad Tsáchila ha permanecido, aquella identidad que Echeverría (2010) llamaría la “identidad arcaica”. Esta identidad ha sorteado episodios de constante contacto con agentes externos, muchas veces, han sido víctimas de la estructura social ecuatoriana que ha subordinado sus intereses. Por ejemplo, la colonización, urbanización y actualmente la misma actividad turística.

Esta reflexión está sustentada, principalmente, en el trabajo de Echeverría (2010):

La identidad es un hecho formal, el compromiso concreto de un sujeto consigo mismo que sólo se constituye como tal precisamente en torno a él; un hecho formal que sólo puede permanecer en la medida en que está siendo reconformado, ya sea día a día o en ocasiones extraordinarias, es decir, en la medida en que está siendo trans-formado a lo largo de la historia (Echeverría, 2010: 150)

En el caso del museo, que como sus miembros lo recalcan, nació como fruto de un proceso de reconocimiento y valorización identitaria a raíz del trabajo antropológico de Robalino (1989). Es evidente durante el estudio de campo, que su identidad permanece en constante relación con las “otras” identidades que los visitan, pero se mantiene como un ente cohesionador del grupo que conforma el museo. De ahí, que como se observó los anfitriones tuvieron la posibilidad de separarse de la folklorización de su cultura y de un rol pasivo y fotografiable del “buen salvaje” para asumir un rol activo, principalmente como gestor con mayores opciones de negociar aspectos del proyecto turístico así como de su identidad.

Continuando con un análisis de la identidad cultural durante el estudio de caso fue posible también observar lo expresado por Castells (1998) en cuanto a la construcción de la identidad. Sobre los antecedentes del museo y el fortalecimiento que éste ha hecho de la identidad de los Tsáchilas, se puede evidenciar un tipo de identidad de resistencia, la misma que ha hecho que su reivindicación cultural como el hecho de abandonar el

nombre de Colorados por el de Tsáchilas, sirva como un primer paso hacia buscar un cambio en la estructura social que los subordinaba.

En los recorridos realizados a otros proyectos de turismo comunitario en cambio se evidencia la construcción de una identidad legitimadora, donde los proyectos de turismo comunitario promovidos por entes estatales y privados, han generado que la identidad se transforme con fines turísticos, con la idea de conservación cultural, que por un lado aparece como positiva, pero que también limita las decisiones autónomas que el grupo que incursiona en el turismo debe asumir. Cuando la construcción de la identidad se da en pro de legitimar un proceso estatal o quienes están en el poder se puede también asumir como una perspectiva de la interculturalidad funcional que fue caracterizado en el primer capítulo. Para López (2010) cuando aparece un tipo de identidad legitimadora implica la construcción del turismo comunitario desde agentes externos lo que provoca que “varios proyectos de turismo comunitario debieron subordinarse a la noción de comunidad e identidad en función de las demandas del mercado turístico internacional, generando parques temáticos étnicos” (López, 2010: 1).

La construcción de una identidad para fines comerciales y la instrumentalización de la identidad corren el riesgo de ser un arma de doble filo en este tipo de proyectos, como lo advierte Del Campo (2009), porque puede fortalecer la cohesión del grupo sobre una identidad construida pero pueden llegar al punto de construirla sobre una instrumentalización de su cultura y esto daría lugar al peligro de “la relación que existe entre el mayor primitivismo de una sociedad y la menor posibilidad de encuentro intercultural” (Del Campo, 2009: 74).

Globalización: mercado y flujos

El surgimiento del turismo comunitario y permanente reproducción en espacios comunitarios indígenas, afrodescendientes y mestizos, tiene como antecedentes factores internos y externos. Una creciente demanda turística internacional con mayor conciencia de la incidencia que sus visitas generan tanto en los espacios ambientales como sociales de los destinos. En cuanto a la oferta, también creciente, que se refleja en las estadísticas y programas del Ministerio de Turismo del Ecuador que indican un permanente interés de comunidades por incursionar en el turismo comunitario como

actores activos del mismo. Y un factor adicional que a decir de un funcionario del Ministerio de Turismo, genera un mayor flujo de visitas de turistas nacionales a estos destinos es “el bajo precio que los centros turísticos comunitarios tienen en relación a las hosterías privadas, hace que el turista nacional busque otras opciones más económicas para el esparcimiento” (Entrevista, ministerio 01, agosto 2011). Tanto en los turistas nacionales como extranjeros existía una constante en cuanto a la principal actividad que querían participar, el ritual “shamanico” del *poné*, fue uno de los espacios que más captaba la atención de los turistas. Aunque se pudo distinguir entre el carácter “exótico” que el turista extranjero daba de este, versus un compromiso más íntimo y ritual que los mestizos los hacían.

La mención de estos antecedentes recogidos de la investigación lo que buscan es proponer dos aspectos de reflexión en cuanto a la globalización y su incidencia en la experiencia de turismo comunitario de los Tsáchilas de Chigüilpe: mercado y flujos.

El mercado turístico internacional evidenció un interés por visitar pueblos indígenas que evidencien o mantengan su carácter ancestral y místico, y uno de los servicios más requeridos para satisfacer esta necesidad de los turistas es la “limpia shamanica”. Sarrazín (2011) fruto de un estudio del turismo étnico en Colombia, reflexiona sobre este interés. “la modernidad ha producido a la vez una crisis de las identidades y una exacerbación de las identidad indígenas” (Sarrazín, 2011: 12). Para este autor esta crisis surge de la pérdida de referentes identitarios, especialmente en las sociedades occidentales, donde provienen los turistas. Estos individuos a través de este tipo de experiencias y de contacto con identidades indígenas, buscan elementos que les permitan identificar un referente identitario. Frente a esta demanda, las “culturas étnicas” son vistas como fuentes de experiencias enriquecedoras para el individuo moderno, y frecuentemente se asume que es posible extraer de la diversidad étnico-cultural una especie de fondo de sabiduría universal, que sería entendible, aplicable y benéfica para la “realización personal” de todo ser humano” (Sarrazín, 2011: 13).

Otro punto de tensión durante la investigación ha sido la homogeneización y alineación de la cultura para fines mercantiles. Sin embargo, en referencia a lo expresado por Touraine (2006) sobre la no exclusión de lo cultural y lo económico de la

vida del sujeto, esto da referencia sobre que finalmente la decisión si decide vender o no su cultura es de los anfitriones, sin embargo hay que considerar hasta qué punto es una decisión, cuándo sólo tienes una alternativa.

En cuanto a la homogeneización cultural tan debatida en el marco teórico, se puede observar que la distinción de cultura “occidental” que visita la cultura “indígena” lleva justamente a obstaculizar el encuentro intercultural y la calidad del servicio. El imaginario “indígena” hace que los anfitriones piensen que eso es lo que quiere ver el turista y ejecutan “los parques temáticos étnicos”, reproduciendo los mismos discursos y escenarios para todos los turistas. De este modo el turista encuentra los mismo en todos los lugares, no hay un factor de diferenciación e innovación.

Desde otra perspectiva, durante el estudio de campo, se pudo evidenciar que la propuesta de flujos culturales propuesta por Appadurai (2001), para el contexto del turismo comunitario en Chigüilpe, tiene sus límites.

La idea de los flujos culturales al momento de llevarlo a contextos culturales como el caso del museo. Tanto el flujo étnico como el mediático van en una sola dirección, los turistas extranjeros y los nacionales con los suficientes recursos económicos para movilizarse son quienes visitan a los Tsáchilas en el museo, mientras que los anfitriones no tienen la misma oportunidad de movilización ni en el medio nacional y menos aún a nivel internacional. En cuanto al flujo mediático y la idea que las imágenes se desterritorializan y dan la vuelta al mundo, este flujo también va en una sola dirección ya que las imágenes de los Tsáchilas pueden, a través del internet, llegar a varios sitios del mundo, sin embargo, en la comunidad por el hecho de no tener, computadores, internet y una buena señal telefónica, no tienen la misma oportunidad de recibir información previa de sus visitantes.

Factores de incidencia

Luego de que la interculturalidad como perspectiva de análisis del encuentro turista-anfitrión permitió problematizar la idea de un encuentro fraterno y sin conflictos, tanto en el espacio de interacción como en el contexto que lo enmarca; en el siguiente apartado se propone una serie de aspectos sobre la incidencia que la dinámica del encuentro tendría en el proyecto de turismo que lleva adelante esta comunidad. De este

modo se entregan insumos que permitan abordar el análisis del éxito o fracaso de los proyectos de turismo comunitario que actualmente se dan en el país desde una nueva perspectiva, ésta es la interculturalidad. Este aspecto podría sumarse al trabajo de Ruiz Ballesteros (2009) quien ejecutó durante tres años una investigación sobre los factores que inciden en la sostenibilidad de los emprendimientos turísticos comunitarios en el Ecuador, fruto de este estudio el autor propuso cinco factores: organización comunitaria, liderazgo, intervención externa, apropiación de la cultura y del medio, e inserción en el mercado que servirían de una análisis más integral a la tradicional evaluación que se hace de estos proyectos desde un ámbito netamente económico.

Diversificación

El imaginario de una cultura indígena estática y folklorizada que se evidenció que tanto los turistas nacionales y, especialmente, extranjeros tienen con respecto a los anfitriones del turismo comunitario, ha generado una suerte de “macdonalización” es decir que en la visita ejecutada en los proyectos turísticos comunitarios de las seis comunas Tsáchilas se evidenció que todas las comunas ofrecen similares servicios, donde lo cultural es el principal atractivo. Como lo mencionó uno de los entrevistados del museo, la proliferación de los sitios turísticos por parte de los Tsáchilas ha generado una disminución de turistas al museo y a la vez conflictos entre las comunidades, quienes se disputan los turistas que llegan a Santo Domingo en busca de la cultura Tsáchila. Una de las turistas entrevistadas comentó sobre la clara imagen de conflicto en la comunidad, que se reflejaba en la disputa por el espacio publicitario al ingreso de la comunidad.

Esta situación influye en dos aspectos, por un lado no hay diversificación en el servicio, es decir el turista no tiene ningún factor de diferenciación para decidir qué proyecto visitar una u otra comunidad, ya que todas ofrecen lo mismo; esto se complica ya que esto es una característica recurrente en otros proyectos de turismo comunitario del país.

De ahí la importancia de desplazar el imaginario de turismo comunitario es igual a cultura indígena estática tanto de la mente de los anfitriones como de los turistas. En una entrevista con el personal de una agencia de viaje destacaba que los turistas

extranjeros se sienten mejor en lugares que muestran su propia cultura y que no toman aspectos de otros para crear escenarios folklóricos. Por ejemplo en un proyecto de turismo comunitario aledaña al Parque Nacional Cayambe – Coca, la comunidad indígena no ofrecía danzas tradicionales ni rituales shamanicos, pero brindaba la oportunidad de aprender a hacer artesanías de madera. “Si logran identificar sus reales potenciales turísticos no sólo su folklor sino también los recursos naturales que tienen alrededor y diseñan un servicio turístico innovador, es más posible que el turista prefiera esta opción. Siempre el turista extranjero quiere vivir algo innovador” (Entrevista, agencia 01, julio 2011).

A manera de referencia se puede citar la obra de Carro (2010) quien en *El sueño del Lonco* relata la historia de la comunidad mapuche de Villa Pehuenia quienes administran y auto gestionan el Parque de nieve Batea Mahuida, donde el principal atractivo es las pistas de esquí más no el folklor de los mapuches, aunque algunos elementos de su cultura complementan los servicios como lo es gastronomía típica y artesanías. Desde una perspectiva crítica de la interculturalidad, este caso podría servir de ejemplo para otras comunidades indígenas para que el reconocimiento cultural no se quede en la puesta en valor del folklor sino que se considere un acceso y redistribución de recursos económicos, de este modo estas comunidades realmente actuaran como gestores de su propio destino.

Espacios de interacción y reconocimiento de las culturas

A pesar, que la presente investigación se ha abordado de una manera crítica al encuentro turista-anfitrión debilitando la idea de encuentro intercultural fraterno que se promociona del mismo, no se puede dejar de lado uno de los aspectos relevantes para rescatar como elemento promotor del reconocimiento de las culturas, este tiene que ver con la oportunidad de generar espacios de interacción y re-conocimiento de las identidades y aspectos culturales que se encuentran en el espacio turístico.

Alsina (2003) y Grimson (2011) reconocen la importancia de identificar espacios de interacción donde se pueda promover la competencia cognitiva de la comunicación cultura, esta tiene que ver con asumir el desconocimiento de la misma cultura y la de los

“otros” y desde una idea relativista de la cultura entrar en contacto con aspectos culturales del “otro” con el que interactuó.

Uno de los anfitriones reconocía que los miembros del museo están conscientes que son parte de una sociedad que discrimina al indígena, pero que la visita que los “otros” hacen del museo les sirve para conocer su verdad.

A veces es ofensivo, cuando los turistas llegan y piden ver a las mujeres con el dorso desnudo, pero nosotros no actuamos a la defensiva, nosotros al inicio explicamos que nuestra cultura al igual que su cultura –la occidental- tiene cambios. Y además sabemos que, para esta gente, el conocerlos a través del museo vivo es quizás el inicio de un largo proceso que tendrán para no ser discriminadores. Pero en la mayoría de veces, luego de la aclaración y la explicación del objetivo del museo, la gente cambia de actitud durante el recorrido. (Entrevista, comunidad 03, julio 2011).

Hay que reflexionar en que no es lo mismo la interacción entre un Tsáchila y un mestizo en la zona urbana que hacerlo en territorio Tsáchila, se observó durante las visitas de campo que los turistas tienen una actitud menos etnocentrista y están prestos a escuchar a los guías Tsáchilas.

Los espacios de interacción donde el anfitrión deja de ser objeto fotografiable para ser sujeto de interacción también son importantes reconocerlos, por ejemplo al momento de compartir un baile representativo de los Tsáchilas los turistas están obligados a dejar de lado su cámara y sentir la música y danza como uno más de la comunidad. El interactuar les permite a los turistas, especialmente, extranjeros institucionalizados –llegan con una agencia de viajes- salir momentáneamente de la burbuja que el paquete turístico ha creado.

El reconocimiento de las culturas, implica conocer lo “lindo” pero también los conflictos, de ahí que la construcción que la agencia de viajes, guía de turismo, instituciones públicas y privadas, etc., hacen del turismo deberían asumir el lado conflictivo de las comunidades. Para que no sea una novedad molesta para los turistas, justamente si los turistas quieren conocer una comunidad auténtica sin disfraces, está es la oportunidad, ya que auténtica no significa estática y ancestral sino que se muestra en su historicidad y contexto, aunque en ellos abunden los conflictos.

Además, la interacción sirve como una herramienta alternativa de comunicación cuando no se comparte el mismo idioma, ya que haciendo música juntos o danzando les permite hacer uso de otros procesos comunicativos no necesariamente verbales.

Límites de interacción

Está claro que las culturas e identidades son dinámicas en la constante relación que tienen con otras. A pesar de ello, se pudieron visualizar límites materiales e inmateriales que los anfitriones colocaban ante la visita del turista y que a decir de Fuller (2009) y de las versiones de los anfitriones estos límites les permiten mantener su intimidad como familias y como comunidad. De este modo el turismo no llega a molestar su intimidad y se van distinguiendo dos espacios en el museo, el comunitario y el turístico aunque se superpongan, estas delimitados.

Cuando las personas ven su vida cotidiana invadida por los visitantes sin que puedan encontrar espacios propios, la relación tiende a deteriorarse. En cambio, cuando pueden separar sus vidas personales del intercambio con los turistas, la tensión es mucho menor. Por ellos un factor que influye en el desarrollo de las relaciones entre visitantes y anfitriones es la distancia entre el lugar don viven las personas y los espacios donde se concentran los turistas (Fuller, 2009: 71).

Aunque los límites aparezcan como beneficiosos tanto para la comunidad como para el proyecto turístico, varias experiencias de turismo comunitario visitadas en otras provincias, no tenían claro el límite o no se han cuestionado sobre ello.

En las entrevistas a los anfitriones mencionaron que el colocar límites en el uso del espacio les permite conservar el espacio de la comunidad afuera de los ojos de los turistas. Se podría decir, que esta posición de los miembros del museo está relacionado con su proceso de reivindicación identitaria, ya que esto les ha permitido cuestionarse el tipo de relación que tienen con los turistas y hasta qué punto pueden ceder ante los requerimientos del mercado.

¿Quién decide?

El debate teórico giró en torno al turismo como diálogo y encuentro fraterno entre culturas vs. la alineación cultural de las comunidades anfitrionas en manos del mercado turístico. Sobre los aportes teóricos y de la experiencia del estudio de campo se puede proponer un último aspecto, este tiene que ver con que finalmente quién decide, si entrar en el turismo comunitario de manera alineada o no, si hablar o no Tsáfiqui, si ofrecer un

ritual “shamanico” o no, es la comunidad es decir los anfitriones. Así mismo, quién decide si ser un mero espectador de la cultura Tsáchila o interactuar con ellos; o relativizar su cultura es el turista. Sin embargo, tomar una decisión implica tener alternativas sobre las cuáles decidir, entonces qué sucede cuándo la comunidad no tiene otra opción que vender su cultura para obtener un mínimo de ingresos económicos que le permite sobrevivir a las nulas alternativas de vida que tenga; en este caso la comunidad no ha podido decidir, los factores que decidieron por ella fue la falta de necesidades básicas. En el caso de los mapuches de Batea Mahuida, ellos tuvieron alternativas para elegir si querían emprender un proyecto turístico pasivamente mediante la venta de su imagen folklorizada, o la de participar activamente a través de la administración del parque de esquí.

De la misma manera, como el turista es consciente de qué el anfitrión indígena no es un objeto fotografiable o un una pieza de museo, sino no existe un contexto, por lo menos nacional que de cuenta de su error. De ahí la importancia del reconocimiento de la interculturalidad como principio de la Constitución del 2008 y del Plan Plurinacional para eliminar la discriminación racial y la exclusión étnica y cultural, como un marco legal que existe pero que aún requiere de una mayor difusión en todas las áreas públicas, privadas y comunitarias.

CAPÍTULO VI

Reflexión a manera de conclusión

El cuestionarse hasta qué punto la idea promocional de encuentro intercultural puede funcionar para promover el desarrollo del turismo comunitario en Ecuador, sirve como espacio de una reflexión que abandone la idea que interculturalidad es el mero contacto entre culturas.

El abrir el espectro de observación a ese encuentro, permitió visualizar no sólo la diversidad sino también la desigualdad que caracteriza a la estructura social que enmarca el estudio de caso del museo. Esta estructura social que se visualizó en el contexto ha sido construida en un proceso histórico que discriminó al indígena y afro descendiente, donde el territorio fue uno de los elementos más afectados.

Además se vio que la reivindicación de los movimientos sociales como el indígena que ha hecho uso de la diversidad cultural para reconocer la estructura social de poder que los discrimina y a la vez reivindicar sus derechos, ha servido para proponer alternativas de gestión del territorio como el turismo comunitario. Sin embargo, esta investigación también propuso un cuestionamiento a esta reivindicación, desde la idea de que esta alternativa aparece como la única estrategia de conservación de territorio y de acceso a recursos económicos frente a la presión sobre el territorio por parte de la urbanización de las ciudades como en el caso de Chiguilpe y de explotación de recursos naturales como en otras experiencias del país. Mas esta gestión de turismo no cuenta con el suficiente apoyo económico por entes estatales y privados para generar un turismo innovador y con buena infraestructura física, al contrario lo único que nuevamente les queda es dar valor económico a su cultura, transformándola en un elemento que entra en el juego del mercado turístico, donde lo que prevalece es la satisfacción del cliente.

En busca de un elemento que quiebre esta realidad del turismo comunitario se identificó cómo en el caso del Museo Etnográfico Tsáchila, la construcción de una identidad cultural interna y de cohesión comunitaria, no necesariamente construida para

el turismo, ha servido de instrumento de negociación y establecimiento de límites entre la comunidad y el mercado turístico.

A partir de un reconocimiento de la posición que este grupo humano identificado como Tsáchila tiene en la estructura de la sociedad les ha permitido, no sólo negociar, sino también decidir qué elementos de su cultura y cómo entran en la dinámica del mercado. Ya que aunque la única opción sea la puesta en valor de su cultura, este grupo ha logrado gestionarlo, no sólo para generar recursos económicos sino también para generar nuevos espacios de interacción y conocimiento con los turistas, nacionales y extranjeros. Otro punto destacable de la incidencia que la reivindicación que la identidad Tsáchila ha hecho en esta experiencia de turismo comunitario ha sido la evaluación que los miembros del museo hacen sobre el éxito o fracaso del museo, ya que recalcan que la existencia del museo no depende del flujo de turistas ya que el fin inicial de este proyecto fue la difusión de su identidad entre los mismo Tsáchilas y como segundos beneficiarios son quienes los visitan. Es así que de algún modo evitan la completa dependencia al ingreso de turistas para sostener el museo. Recordando que como se observó anteriormente un excesivo número de turistas en un mismo momento y espacio vuelve difícil la posibilidad de interacción entre los actores.

En el estudio de caso fue posible identificar también varios factores que inciden en el desarrollo del mismo proyecto. El principal y más claro que afecta al mercado tiene que ver con la diversificación y homogeneización de la idea de turismo comunitario, que lo relaciona con la puesta en escena de una identidad indígena “ancestral”, que se reproducen en todos los proyectos de las comunas Tsáchilas que incursionan en el turismo, de este modo el turista no encuentra un valor agregado que lo lleve a elegir. Entonces, los proyectos de turismo comunitario se enfocan en la competencia por captar turistas y no por innovar sus servicios más allá de lo cultural.

A pesar de ofrecer similares servicios de acuerdo a la versión de los turistas entrevistados, el proyecto comunitario del Museo Etnográfico Tsáchila brinda un factor de diferenciación que no tiene que ver con la estructura material pero sí con la prestación del servicio. Esta comunidad se mostró más acogedora y presta a recibir a los turistas en cualquier momento, además poseen un discurso de reivindicación identitario

en pro de un diálogo y no confrontador, sino que a través del recorrido van mostrando su historia, sus conflictos, sus logros y sus anhelos.

Sobre las reflexiones anteriores se propone que en adelante el abordaje que se haga del turismo comunitario proponga cuestionamientos a los efectos que éste acarrea con más de treinta años de existencia en el país. De este modo se deja de lado la idea de considerar al turismo como panacea del desarrollo para que se generen otro tipo de proyectos desde y para las comunidades que se complementen al turismo. Y si deciden apostar por esta actividad que se caracterice por la innovación y no por la venta de una imagen ancestral construida para el mercado turístico.

BIBLIOGRAFÍA

Albó, Xavier (1999). *Iguales aunque diferentes: hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia*. La Paz: Ministerio de Educación, UNICEF y CIPCA.

Alsina, Miguel (1999). *La construcción de la noticia*. Barcelona: PAIDOS.

Alsina, Miguel (2003). *Elementos para una comunicación intercultural*. Fundación CIDOB.

Ander-Egg, Ezequiel (1995). *Técnicas de investigación social*. Buenos Aires: Lumen.

Antón, Jhon (2010). “Territorios ancestrales afroecuatorianos: una propuesta para el ejercicio de la autonomía territorial y los derechos colectivos”. En *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, coords. Miguel González, Araceli Burguete y Pablo Ortiz-T, 219 -258. Quito: FLACSO, Sede Ecuador: Cooperación Técnica Alemana –GTZ: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas –IWGIA: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social- CIESAS: Universidad Intercultural de Chiapas UNICH.

Appadurai, Arjun (2001). *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Austin, Tomas (2002). “Fundamentos socioculturales de la educación”. CIUDAD: Editorial de la Universidad Arturo Prat.

Boas, Franz (2009). “El problema racial en la sociedad moderna”. En *Lecturas de antropología social y cultural*, comp. Eduardo Serrano, 70-91. Madrid: Dykinson.

Carro, Daniel (2010). *El sueño del lonco*. Argentina: Edición del autor.

Castells, Manuel (1998). *Paraísos comunales: identidad y sentido en la sociedad res*. Madrid: Alianza.

Coca, Agustín (2009). “Medio Ambiente y Turismo Comunitario”. En *Cultura, Comunidad y Turismo: Ensayos sobre el turismo comunitario en Ecuador*, ed. Esteban Ruiz y María Vintimilla, 117-140. Quito: Abya-Yala.

Cohen, Erik (1984). “The sociology of Tourism: approaches, issues and findings”. *Annual Review of Sociology*, vol 10, <http://links.jstor.org/sici?sici=0360-0572%2818;984%2910%3C373%3ATSITAU%3E2,0.CO%3B2-O> (visitado en diciembre 01 del 2010).

Constitución Política de la República del Ecuador 2008.

Corbetta, Piergiorgio (2007). *Metodología y técnicas de investigación social*. Madrid: Mc Graw Hill.

Costales, Alfredo y Dolores Costales (2002). *Etnografía, Lingüística e Historia Antigua de los Caras o Yumbos Colorados*. Quito: Abya-Yala /IEAG.

Del Campo, Alberto (2009). “La autenticidad en el turismo comunitario”. En *Cultura, Comunidad y Turismo: Ensayos sobre el turismo comunitario en Ecuador*, ed. Esteban Ruiz y María Vintimilla, 41-116. Quito: Abya-Yala.

Echeverría, Bolívar (2010). *Definición de la cultura*. México: EFE / ITACA.

Fuller, Norma (2009). *Turismo y cultura: entre el entusiasmo y el recelo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

García Canclini, Néstor (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: 1995.

Geertz, Clifford (2001). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Giménez, Gilberto (2000). “Etnia, Estado de la cuestión”. En *Los retos de la Etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, Coord. Leticia Reyna, 45-70. México D.F.: CIESAS.

González, Alfonso (2004). “El anfitrión como actor social en el turismo. Reflexiones desde el caso de Ixtapan de la Sal México. *Revista de Ciencias Sociales* 105: 155-168.

González, Miguel (2010). “Autonomías territoriales indígenas y regímenes autonómicos (desde el Estado) en América Latina”. En *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, coords. Miguel González, Araceli Burguete y Pablo Ortiz-T, 35 -62. Quito: FLACSO, Sede Ecuador: Cooperación Técnica Alemana –GTZ: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas –IWGIA: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social- CIESAS: Universidad Intercultural de Chiapas UNICH.

Grimson, Alejandro (2000). *Interculturalidad y comunicación*. Argentina: NORMA.

Grimson, Alejandro (2011). *Los límites de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Guerrero, Patricio (2002). *Guía etnográfica, Sistematización de datos sobre la diversidad y la diferencia de las culturas*. Quito: Abya – Yala.

Helberg, Heinrich (2008). Epistemología de la interculturalidad latinoamericana. *El Vuelo de la luciérnaga*: 12-31.

Kottak, Philip (2007). *Introducción a la antropología cultural*. Madrid: Mc Graw Hill.

Lagunas, David (2006). El espacio del turismo. *Revista Alteridades* 31: 119-129.

López, Mauricio (2010). “Ecoturismo comunitario-étnico: ¿Activación del patrimonio cultural identitario o parques temáticos étnicos?. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, vol 26, no 2, <http://www.ucm.es/info/nomadas/26/mauriciolopez2.pdf> (Visitada enero 2010).

Marín, José (2003). “Las ‘razas’ biogenéticamente, no existen, pero el racismo sí, como ideología”. *Revista Diálogo Educativo*, vol. 4, no. 9, <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/1891/189118067008.pdf> (Vistada, junio 2011).

Ministerio Coordinador del Patrimonio Natural y Cultural (2009). Plan Plurinacional para eliminar la discriminación racial y la exclusión étnica y cultural.

Ministerio de Turismo (2009). Plan Estratégico de Desarrollo de Turismo Sostenible para Ecuador “PLANDETUR 2020”.

Ministerio de Turismo (2009). Plan Integral de Marketing Turístico para el Turismo Interno de Ecuador PIMTE 2014.

Ministerio de Turismo (2009). Plan Integral de Marketing Turístico de Ecuador PIMTE 2014.

MINTUR (2011). “Jóvenes de América y Europa conocieron sobre el turismo consciente”. Disponible en: http://www.turismo.gob.ec/index.php?option=com_content&view=article&id=3869:jov-nes-de-america-y-europa-conocieron-sobre-el-turismo-consciente&catid=19:noticias-al-d&Itemid=151, visitado en julio 24 2011).

Moya, Ruth y Alba Moya (2004). *Derivas de la interculturalidad. Procesos y desafíos en América Latina*. Quito: CAFOLIS / FUNADES.

Narváez, Iván (2004). *Derecho Ambiental y temas sociología ambiental*. Quito: Editora Jurídica Cevallos.

Ommen, T.K. (1994). *Raza, etnicidad y clase: análisis de las interrelaciones*. Revista Internacional de Ciencias Sociales 1/39. Madrid: UNESCO.

Organización Mundial de Turismo (2001). *Apuntes de Metodología de la Investigación en Turismo*. Madrid: OMT.

Organización Mundial del Turismo (2006). *Introducción al Turismo*.

Ospina, Pablo (2010). “Estado plurinacional y autogobierno territorial, demandas indígenas en Ecuador”. En *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, coords. Miguel González, Araceli Burguete y Pablo Ortiz-T, 201-218. Quito: FLACSO, Sede Ecuador: Cooperación Técnica Alemana – GTZ: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas –IWGIA: Centro de

Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social- CIESAS: Universidad Intercultural de Chiapas UNICH.

Prieto, Mercedes (2008). “Rosa Lema y la misión cultural ecuatoriana indígena a Estados Unidos: turismo, artesanías y desarrollo”. En Galo Plaza y su época, ed. Carlos de la Torre y Mireya Salgado, 157 -191. Quito: FLACSO - Sede Ecuador: Fundación Galo Plaza Lasso.

Prieto, Mercedes (2011). *Espacios en disputa: el turismo en Ecuador*. Quito: FLACSO.

Robalino, Guillermo (1989). *La Verdadera Gente: una aproximación antropológica al grupo Tsáchila*. Quito: Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Ruiz, Esteban y Ma. Augusta Vintimilla (2009). *Cultura, Comunidad y Turismo: Ensayos sobre el turismo comunitario en Ecuador*. Quito: Abya – Yala.

Ruiz, Esteban y Ma. Augusta Vintimilla (2009). *Cultura, Comunidad y Turismo: Ensayos sobre el turismo comunitario en Ecuador*. Quito: Abya – Yala.

Salazar, Noel (2005). Más allá de la globalización: la glocalización del turismo. *Revista Política y Sociedad* 42: 135-149.

Sancho, Amparo (1998). *Introducción al Turismo*. Madrid: OMT.

Santana, Agustín (2005). *Antropología y turismo*. España: Ariel.

Schiwy, Freya (2002). “Ecoturismo, indígenas y globalización: rearticulaciones de la naturaleza en este fin de siglo”. En *La naturaleza en disputa: retóricas del cuerpo y el paisaje en América latina*, ed. Gabriela Nouzeilles, 203-230. Buenos Aires: Paidós

SENPLADES (2009). Plan Nacional para el Buen Vivir 2009 – 2013.

Solís, Doris (2007). “De la resistencia a la sostenibilidad: el proceso histórico del turismo comunitario en Ecuador y sus retos actuales”. En *Turismo comunitario en*

Ecuador: desarrollo y sostenibilidad social, ed. Esteban Ruiz y Doris Solís, 29-50. Quito: Abya-yala /Universidad de Cuenca.

Stavenhagen, Rodolfo (2010). *Los pueblos originarios: el debate necesario*. Buenos Aires: CLACSO.

Strauss, Lévi (1987). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Touraine, Alain (2006). “Las condiciones de la comunicación intercultural”. En *Multiculturalismo: desafíos y perspectivas*, ed. Daniel Gutiérrez, 275-303. México: SIGLO XXI.

Ulloa, Astrid (2004). La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia. Bogotá: ICANH.

Urry, John (2004). *La mirada del turista*. Lima: Universidad de San Martín de Porres.

Viaña, Jorge (2010). “Reconceptualizando la interculturalidad”. En *Construyendo Interculturalidad Crítica*, ed. Jorge Viaña, Luis Tapia y Catherine Walsh, 9-62. La Paz: III – CAB.

Walsh, Catherine (2009). “Hacia una comprensión de la interculturalidad”. Revista Tukari, no 11, <http://www.uaci.udg.mx/files/File/tukari/tukari11.pdf> (Visitada, abril 2011).

Walsh, Catherine (2009). “Hacia una comprensión de la interculturalidad”. Revista Tukari, no 11, <http://www.uaci.udg.mx/files/File/tukari/tukari11.pdf> (Visitada, abril 2011).

ANEXOS

Codificación y caracterización de los entrevistados.

Código	fecha	descripción
Comunidad 01	Marzo 2011 Abril 2011	Hombre Tsáchila anfitrión, es quien está más involucrado en el museo etnográfico desde sus inicios. Combina la actividad turística con la agricultura y la construcción de casas de guadua.
Comunidad 02	Abril 2011	Mujer Tsáchila anfitriona, es una de las guías de turismo del museo, madre de familia y también elabora artesanías.
Comunidad 03	Julio 2011	Hombre Tsáchila anfitrión es el <i>poné</i> principal de la comunidad, lo que lo posiciona en un puesto de liderazgo y guía de los miembros del museo. También se desempeña como guía de turismo al interior del museo actividad que combina con la medicina natural.
Comunidad 04	Julio 2011	Hombre Tsáchila anfitrión es uno de los jóvenes líderes en el museo. Está a cargo del grupo de danza y música. También se desempeña como guía y está a cargo de la difusión del museo.
Municipio 01	Abril 2011	Hombre funcionario del departamento de turismo de la Municipalidad de Santo Domingo de los Tsáchilas.
Municipio 02	Abril 2011	Mujer a cargo del Departamento de Desarrollo Económico de la municipalidad de Santo Domingo de los Tsáchilas.
Turista 01	Abril 2011	Turista nacional mujer. Vive en Quito, de profesión administradora de empresas y docente.
Turista ext 01	Abril 2011	Turista extranjero hombre. De nacionalidad estadounidense, vive en Quito, de profesión artista.
Guía 01	Marzo 2011	Guía nacional de turismo, mujer, con diez años de ejercicio profesional. Trabaja en una agencia de viajes de Quito.
Agencia 01	Julio 2011	Director de una agencia de viajes en Quito, que desde el año 2010 empezaron a ofertar paquetes turísticos hacia las comunas Tsáchilas. Sus principales clientes son extranjeros.
Turista 02	Abril 2011	Turista nacional hombre. Vive en Quevedo ejerce un alto cargo público en esa ciudad.

Turista ext 03	Abril 2011	Turista extranjera mujer. De nacionalidad estadounidense. Vive en Estados Unidos, de profesión chef.
Ministerio 01	Agosto 2011	Funcionario público del departamento de Turismo Comunitario del Ministerio de Turismo, matriz Quito.

El museo etnográfico Tsáchila en imágenes



El encuentro turista –anfitrión





